O ENCICLOPEDIE A FILOSOFIEI GRECEȘTI

de

Gheorghe Vlăduțescu

f i l o s o f i
f i l o s o f i i
concepte fundamentale

Vol. II
A - C

PAIDEIA Colecţia cărţilor de referinţă

Gheorghe Vlăduţescu

O enciclopedie a filosofiei greceşti

PAIDEIA

Redactor: Tatiana Pânzaru
Tehnoredactare computerizată: Marcel Călinoaia

Bd. Ştefan cel Mare 2
sector 2, Bucureşti

ISBN 973 - 9131 - 32 - 8

Gheorghe Vlăduţescu

O enciclopedie a filosofiei greceşti

filosofi
filosofii
concepte fundamentale

vol. I

A - C



NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ

Această **Enciclopedie a filosofiei grecești** din care, ceea ce urmează este primul volum (A-C), a fost proiectată ca o carte, deopotrivă, informativă (documentară) și interpretativă. Autorul s-a străduit să nu lase mai nimic (sau nu prea multe) deoparte, astfel încît lucrarea să fie, cel puțin, sub acest raport, al documentării, cît mai folositoare.

Totodată, pentru că fiecare articol este o sinteză, măcar în limitele exigențelor acesteia, intrepretarea s-a impus ca de la sine.

Dificultățile au fost mari și riscurile (de inexactitate, de eludare, de inadecvație) enorme. Sper ca acestea din urmă să fi fost reduse la limită și asftel, și erorile, în orice carte, de neiertat; cu atît mai mult într-o enciclopedie îndreptată și către docți și către cei abia în curs de inițiere, poate chiar neinițiați. Cît va fi reușit, nu autorul este în măsură să judece.

Gheorghe Vlădușescu

A.

ACADEMIA ('Ακαδήμεια, 'Ακαδημία)

Numele şcolii platonice, dar şi al altor cîtorva (poate, încă patru), atît de distincte încît nimic doctrinar nu le va mai lega de prima. Întemeiată de Platon după revenirea la Atena (anul 387, ante) din prima călătorie siciliană, într-o dumbravă, la periferia cetăţii, lîngă grădinile eroului mitic Academos sau Hecademos, *Ac.* devine repede populară în întreaga Grecie ca şi în Asia elenizată. "Prima şcoală de filosofie despre care se poate vorbi cu certitudine", *Ac.*, nefiind o confrerie a iniţiaţilor cum va fi fost "şcoala" pythagorică, este deschisă tuturor "iubitorilor de înţelepciune" pentru care organizează un învăţămînt riguros, are statut juridic, reglementări interioare, buget (Robin, 62, p.11, 12). Templul consacrat Muzelor (Museion) adăpostea, se pare, şi o bibliotecă; dirijate de un scolarh, cursurile sînt ţinute de profesori cu reputaţie; cele de filosofie de *Speusippos* (s.v.), de *Xenocrates* (s.v.), cele de matematică şi astronomie de Eudoxos şi de *Theaitetos* (s.v.). *Aristotel* (s.v.) însuşi, elev mai întîi, către sfîrşitul stagiului în *Ac.*, este profesor de retorică. Scolarhul şi profesorii mai organizau întîlniri - symposia - ale elevilor pentru dezbateri în comun. Metoda de învăţămînt ar fi fost predominant dialogală (socratică), avînd cele mai mari virtuţi prin aceea că elevii învăţau şi să gîndească. Totodată, problematizînd, dascălii

înşişi cîştigau, depăşindu-se mereu: "e cu mult mai frumos ca, îndeletnicindu-te cu toate acestea şi slujindu-te de arta dialecticii, luînd în grijă un suflet pe potrivă, să sădeşti şi să semeni în el învăţături unite cu ştiinţa, singurele care nu rămîn sterpe, venind în sprijin şi celui ce le-a sădit şi, rodind ele însele, odată semănate în alte inimi, învăţături... fără de moarte" (**Phaidros**, 276 d - 277 b). Se pare însă că nu era ocolită nici expunerea didactică, nici chiar de către Platon (Robin, 62, p.13; Gigon, 30, p.94). În paralel cu învăţămîntul de şcoală, aşa zicîndu-i, exoteric, *Ac.*a mai fost şi un "centru de cercetare", în care lucrau profesorii: "Nu încape îndoială că aci... s-au citit întîia dată dialogurile platonice" (Noica, p.XXIII) şi că, tot aici, întemeietorul *Ac.*şi-ar fi expus ultima filosofie, aceea din aşa numitele "doctrine nescrise". După moartea lui Platon, "nu fără un penibil dezacord între candidaţii refuzaţi, căci, printr-o reglementare de principiu, elevii şcolii alegeau necesarul" (Gigon, 30, p.94), ieşind victorios, Speusippos conduce *Ac.*pînă în 339, deci timp de opt ani. Lipsită de prezenţa fascinantă a marelui ei întemeietor, *Ac.*începe să decadă. Procesul continuă cu Xenocrates (scolarh pînă în anul morţii sale, 314), care şi este ultimul conducător al *Ac.*vechi, cum avea să fie numită. Polemon (s.v.), discipolul său, n-a fost în măsură să mai salveze, ceea ce, poate, nici nu mai era de salvat. Degradată prin epigoni, filosofia platonică, suflet al Ac., se va fi retras într-un "orizont de aşteptare", pentru a zice astfel după Jauss. Pe de altă parte, timpul istoric însuşi impunea "împarantezarea" sa. Era nevoie de alte "experimente", căci alta

şi alţii începuseră să fie vremea şi oamenii. Elevul lui Pol., Arcesilaos (s.v.) ia conducerea Ac., în 314, dar îi modifică esenţial doctrina. De accea, se şi admite că, odată cu el, începe, dar se şi sfîrşeşte *Ac.*de mijloc. Ar., mai curînd un interimar, şi *Ac.*medie, o secvenţă de trecere, o nouă istorie începe cu Lacydes (s.v.), scolarh, între 241/40-224/22 (după Diog.Laert., IV, 59)dar, mai sigur, cu Carneades (s.v.). Între Lac. şi Car. este un interval incert: celui dintîi i-ar fi urmat, la conducerea *Ac.*medii (Ac. noi?), Telecleos (224/22-216/15), acestuia Evandres (din 216/15 pînă nu se ştie cînd). Car., însă, succesor al lui Ev. şi scolarh pînă anul, prezumat, al morţii sale, 129, este adevăratul întemeietor al Noii *Ac.*care, prin probabilism (s.v.) se individualizează radical, în raport cu platonismul. Lui Car., la conducerea şcolii, i-ar fi urmat un alt Carneades, fiul lui Polemachoes, acestuia un incert Crates din Tars şi numai, apoi, Cleitomahos din Cartagina (s.v.), scolarh pînă pe la 110 (Frenkian, p. 604, 605). Acestuia i-ar fi urmat Philon din Larissa (s.v.), care (împreună cu Charmidas, s.v.) trece însă drept întemeietorul altei Ac.,a patra, iar lui Ph., Antiohos din Ascalon (s.v.), dar, printr-o ruptură, totuşi, numele lui fiind legat de o a cincea *Ac.*Prin Ph. şi An. (întrucîtva şi prin primul Car.), doctrinele Academiilor post-platonice intră în arealul roman, principalul reconstructor şi nu numai partizan, fiind Cicero.

ACCIDENT (συμβεβηκός)

Part. trecut de la συμβαίνω, a merge împreună, a cădea de acord, a fi/ a se fi adăugat, a se întîlni întîmplător, a surveni, a avea loc la Plat., Crat., 398b,

chiar a fi, a exista într-un fel oarecare; lat. *accidens* - (Quint., III, 6, 56; V, 10, 25): evenimente, situaţie - situaţii neprevăzute (τὰ συμβαίνοντα, Xen., **Hell.**, 7, I, 24; **Cyr.**, I, 6, 43; τὰ συμβεβηκότα, Isocr., 86 a.; cf. Bailly, s.v.); "determinaţie a ceva..., necesară şi neconstantă" (συμβεβηκὸς, Arist., **Metaph.**, V, 30, 1025 a, 4-5). La *Epicur* (s.v.) în accepţie diferită, συμβεβεκότα numind "atributele" ca proprietăţi constante (concomitente) ale lucrurilor ("formele, culorile, mărimile şi greutăţile... însuşiri care se afirmă ca atribute despre corp, în măsura în care sînt proprietăţi constante/concomitente - sym"; **Scris. către Herodot**, 68, în Diog. Laert., X). Pentru *ac.*, Ep. are alt cuvînt - σύμπτομα (coincidenţă, eveniment fortuit): "folosind termenul de «accidente» (σύμπτοματα)... spunem că *ac.* n-are natura lucrului întreg căruia îi aparţin şi căruia... îi dăm numele de corp..." (**ibid.**, 70). Conceptualizarea filosofică aparţine însă lui Aristotel. 1. Mai curînd în modul nefiinţei decît în acela al fiinţei (nu-şi este suficient sieşi, nu se iveşte şi nu piere "datorită unui proces de naştere şi distrugere", ci instantaneu - **Metaph.**, VI, 3, 1027 a 30), în urmare, nu formează obiectul unei "speculaţii" distincte: "nu există o ştiinţă a *ac.*"; "despre *ac.*... nu există cunoaştere demonstrativă" (**ibid.**, VI, 2, 1026 b 35, 1026 b 25; **An. sec.**, I, 6, 75 a). Cu excepţia, totuşi, a ac. prin (în) sine (καθ᾽αὑτό), ca atribut esenţial: "termenul *ac.* mai are şi alt înţeles, de această dată, numind acele însuşiri care revin esenţei unui lucru, dar nu sînt cuprinse în ea, de exemplu proprietatea triunghiului de a avea suma

unghiurilor egală cu aceea a două unghiuri drepte" (**Metaph.**, V, 30, 1025 a 30).

Necesar şi etern, aparţinînd "în mod esenţial" subiectului, fără a sta însă ca subiect (de unde şi punerea în condiţia *ac.*), "este clar că atît concluziile cît şi premisele demonstraţiilor care dau o cunoaştere ştiinţifică" se referă şi la *ac.* prin sine (**An. sec.**, I, 6, 75 a). Dar reprezentativ, în gen, este ac. care nu există în sine. Capitolul (articolul) 30 din cartea a V-a a **Metafizicii**, poate un dicţionar de termeni, destinat, cum se prezumă, "marelui public", începe prin a defini şi *ac.* în această speţă: este "o determinaţie ce revine unui lucru...", însă nu are nici necesitate, nici constanţă, fiind neesenţial. De aici şi apropierea de nefiinţă dar numai atît, pentru că, altfel, el este cu însuşi faptul de a fi al fiinţei prin ac. (κατὰ συμβεβηκὸς). Căci, "despre fiinţă se spune că este prin accident şi prin sine...". Ea este în chip accidental, fie cînd aceluiaşi subiect îi revin două atribute care nu se presupun cu necesitate, ca în exemplul: "omul drept este muzician", fie întrucît predicatul nu aparţine cu necesitate subiectului: "omul este muzician", fie cînd subiectul este *ac.* al predicatului, adică al unui subiect trecut în condiţie de predicat, ca în propoziţia "muzicianul este om" (**Metaph.**, V, 7, 1017 a 5-25).

Existent, deci, *ac.* este în această condiţie doar nominal: ca nume (ὄνομα, ibid. VI, 2, 1026 b 10). Nu avem de a face cu un nominalism sui generis (în deosebire de cel de mai tîrziu, medieval, aplicat fiinţei ca *ac.*), ci, poate, cu o specificaţie menită să distingă încă mai exact, pînă la nuanţă, între în sine şi prin altul.

Neesenţial, dispărînd brusc, aşa cum şi apare, deşi cu existenţă reală atîta cît există, după ce încetează de a mai fi,... *ac.* "nu mai subzistă decît în cuvînt" (Thoma, **De ente**, 7). Totodată, necesar şi neesenţial, rezultă numai întîmplător: nu există "o cauză determinată" a *ac.* ci doar "întîmplătoare", "adică nedeterminată", pentru că "în număr nedeterminat sînt lucrurile care ar putea să fie prin *ac.*" (**Metaph.**, V, 30, 1025 a 20-25; **Phys.**, II, 5, 195 b-197 a). În interferenţă cu întîmplarea şi, prin aceasta, cu norocul (s.v. *Întîmplare*), parţial suprapunîndu-se, *ac.* semnifică însă distinct. În consecinţă, din identitate şi deosebire, în acelaşi timp, şi intercondiţionarea. Putînd fi atît în sine, cît şi prin *ac.*, în cea de a doua determinaţie pentru că intervin varii factori nenecesari (şi, de aceea, imprevizibili), cauza ia forma întîmplării. Ca într-un exemplu aristotelic, despre creditorul care, nevenind în agora în vederea altui scop, îşi întîlneşte datornicul, se poate spune că şi-a încasat banii din întîmplare. Cauză a înfăptuirii, întîmplarea este prin *ac.*, de îndată ce creditorul ar fi putut să vină fie "să vadă pe cineva", fie "să acţioneze pe cineva în judecată", fie "să scape de o judecată". Motivele (cauzele) sînt "nelimitate la număr" (**Phys.**, II, 6, 197a - 197b). Necesare lucrurile, ca şi cauzele, prin *ac.*, fiinţa prin *ac.* este (însă) cu necesitate (ἀνάγκη εἶναι τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν), şi, asemenea ei, cauza prin *ac.* Altminteri, ar însemna "că totul există în chip necesar" (**Metaph.**, VI, 2, 1027 a 10). Situaţia, paradoxală, ar urma faptului că materia (ὕλη), "în stare să fie şi altfel decît ca de obicei, este cauza *ac.*" (**ibid.**). Aceasta, probabil (textul aristotelic este eliptic), pentru că mate-

ria stă ca principiu al individuaţiei, cum avea să spună Thoma (**De ente**, 7): "accidentele care emană din materie sînt individuale şi diferenţiază indivizii înlăuntrul aceleiaşi specii" - *accidentia individui secundum quae etiam individua eiusdem specie differunt ad invicem*. De altfel, scolastica, în genere, aduce termenului multe clarificări: distinge încă mai nuanţat între a fi prin sine - per se şi a fi prin *ac.* - *per accidens*, adaugă noi determinaţii *ac.* în raport cu esenţa sau, din perspectiva logicii, cu cele "cinci voci", *quinque voces* (vd. infra.), îndeosebi cu cele mai apropiate ca sens ("pentru a delimita exact propriul şi diferenţa, trebuie să ştim ce semnifică *ac.*; iar dacă nu vom identifica *ac.* nu vom fi în stare să cunoaştem perfect diferenţa şi propriul"; Abélard, **Logica "Ingredientibus"**, 6).

Îndelungata "dispută (ceartă) a universaliilor" este profitabilă şi pentru determinarea filosofică şi logică a *ac.* 2. În logică, *ac.* ca a patra "voce" - noţiune (gr. Κατηγορηυμὲνα; Κατηγόρημα; lat. *praedicabile*) după propriu, definiţie şi gen, la Aristotel (în **Topica**) şi ca a cincea, după gen, specie, diferenţă şi propriu, la Porphyrios (în **Introducere - Eisagoghe** - la **Categoriile** lui Aristotel. **Despre cele cinci voci**) şi, mai departe, la comentatorii latini şi în scolastică. Fără să fie propriu, definiţie sau gen, prin raportare, *ac.* numeşte "ceea ce poate să aparţină şi să nu aparţină unuia şi aceluiaşi lucru..., cum de exemplu: ...nimic nu se opune ca acelaşi lucru să fie cînd alb, cînd nealb" (**Topica**, I, 5, 102 b). Distinct de celelalte, *ac.* este însă în seria lor, putînd fi enunţat despre mai multe. Totodată, este şi comunicabil: toate în măsură să treacă în condiţia

propriului, deşi temporar (cînd numai un singur om, "este aşezat") şi relativ (cînd "cel aşezat", se particularizează în raport cu "cei care nu sînt aşezaţi"). Dar nu poate să stea ca gen sau diferenţă specifică ("niciodată diferenţa şi genul nu fac parte din *ac.*"), nici, în consecinţă, ca definiţie. Acesteia chiar i se opune, nefiind definitoriu; totuşi, definiţia îl presupune. Propriul, genul şi *ac.* "ţin într-un anumit sens de natura definiţiei" (**Top.**, I, 5, 102 b; VI, 6, 144 a; I, 6, 102 b).

În identitate, cît este predicabil el însuşi, dar şi în deosebire, prin toate acestea în vederea acestora, *ac.* (ca, la rîndul lor, şi propriul, definiţia sau genul) obligă la o determinare riguroasă, operaţiune posibilă prin *locurile comune* (s.v.) şi necesară în dublă ordine: pozitivă (pentru de-limitare) şi negativă (în scopul prevenirii sau respingerii erorilor). Într-o descriere sumară, un prim "loc comun" constă în evitarea asimilării predicatului (care aparţine subiectului "într-alt fel": ca gen, propriu sau definiţie) cu *ac.* (Dacă cineva ar spune că "numai accidental albul este o culoare" ar greşi faţă de gen, pentru că nu accidental albul este o culoare, culoarea fiind genul său). În al doilea rînd, în cazul în care s-a afirmat sau s-a negat universal apartenenţa unui *ac.* (atribut accidental) la un subiect, se impune o cercetare metodică, specie cu specie, dar nu "individ cu individ, care sînt fără de număr". Este, apoi, necesară definirea atît a subiectului, cît şi a atributului *ac.* (care stă ca predicat, mai cu seamă a acestuia din urmă), pentru a-l identifica exact, ca *ac.* sau ca alt predicabil. În caz de omonimie, trebuie o delimitare riguroasă, altfel ştiind că "termenul are mai multe

sensuri", "respondentul va riposta că s-a discutat nu despre sensul pus de el la îndoială ci despre celălalt".

Procedeul este sofistic (în sofismul şi numit al omonimiei sau echivocului). De altminteri, nici nu este singurul în acelaşi context, în mare cu aceeaşi structură fiind folosit, "pentru abaterea argumentării" şi acela care constă în deplasarea de la subiectul disputei către altul, numai în aparenţă în identitate sau asemănător. Alte "locuri comune": privitoare la atributele *ac.* contrarii (dacă *ac.* unui lucru are un contrar, "trebuie să cercetăm dacă acesta aparţine subiectului căruia îi aparţine *ac.* în discuţie. Dacă îi revine este exclus celălalt, fiind imposibil ca aceluiaşi subiect să-i aparţină în acelaşi timp două contrarii, ca în propoziţiile: «a face bine prietenilor» şi «a face rău prietenilor», «a face bine duşmanilor» şi «a face rău duşmanilor», «a face bine prietenilor şi a face rău duşmanilor», «a face rău prietenilor şi a face bine duşmanilor»"); privitoare la atributele *ac.* contradictorii (pentru a se preveni asupra erorilor care rezultă din răsturnarea ordinii termenilor din "opoziţia contradictorie" ca în exemplul: "dacă omul este un animal, ceea ce nu este animal nu este om". Or, adevărul este posibil numai în : "dacă non-animalul nu este om, omul este animal", căci "non-animalului îi urmează non-omul", dar nu şi non-animalul, non-omului; despre termeni înrudiţi şi derivaţi; aplicabile asemănării; despre termenii adăugaţi; despre limitele punerii în comparaţie valorică a accidentelor ("cercetarea se referă... la cele apropiate şi în faţa cărora stăm la îndoială în ce priveşte opţiunea" şi nu la cele "foarte depărtate", ca fericirea şi bogăţia); cu

privire la valoarea *ac.* (ce preferăm, dintre cele comparabile: curajul la bătrîneţe şi prudenţa la tinereţe? Dar la tinereţe "curajul este cu mult mai necesar" şi prudenţa, mai posibilă la bătrîneţe; ce preferăm şi dintre cele necomparabile: dreptatea, curajului, prietenia, bogăţiei?); aplicate fără comparaţie; referitoare la "probleme / particulare": "dacă ceva care aparţine tuturor cazurilor, aparţine şi unora..." În mişcare inversă, se impune însă prudenţă, pentru a nu da în mod ilicit universalitate "unei probleme formulată particular" (**Top.**, II, 2, 109 a; 109 b; 3, 110 a; 5, 111 b; 7; 113 a; 8, 113 b; III, I, 146 a; III, 6, 120 a). Comentîndu-l pe Arist., Porphyrios îl şi completează, chiar dacă în registru minor. Dar, oricum ar sta lucrurile, accentele pe care le pune, precizările, apropierile şi distincţiile pe care le face sînt, incontestabil, utile în hermeneutica filosofică şi logică a *ac.* În mod deosebit, reţin atenţia cele privitoare la ceea ce au comun şi la deosebirile dintre *ac.*, pe de o parte, şi gen, specie, diferenţă şi propriu, pe de alta. Cu genul, *ac.* are comun "faptul de a se enunţa despre mai multe", dar se deosebeşte prin aceea că este "ulterior", subzistă "la indivizi", se enunţă "în felul de a fi şi de a se comporta al fiecărui lucru", iar "participaţia" la sine, poate fi mai intensă sau mai slabă. La genuri însă "lucrurile participă în mod egal".

Aceeaşi determinaţie, de a se enunţa despre mai mulţi, îl apropie şi de diferenţă şi de specie. Dar îl separă, de diferenţă faptul că, într-un fel, accidentale sînt ale "mai multor" lucruri şi în altul că "sînt învăluite", subiectele "nefiind primitoare de un singur *ac.* ci de mai multe". Iar de specie, că sînt "posterioare",

"au o natură accesorie" şi participarea lucrurilor la ele "se face inegal". În fine, faţă cu propriul, *ac*. este asemenea, pentru că cele "în care sînt considerate" nu pot să subziste nici fără unul nici fără celălalt, cum omului (ca om) îi este propriu să rîdă, şi etiopianului, *ac*. inseparabil al culorii pielii. Iar diferit, din aceleaşi motive: propriul stă într-o singură specie (numai omul este fiinţă care rîde), în timp ce *ac*. inseparabil (în / prin sine) poate să aparţină mai multora (negrul nu revine doar culorii pielii, cînd revine, ci şi penelor corbului, cărbunelui, abanosului). Astfel, încît, propriul este convertibil cu subiectul (om = fiinţă care rîde), pe cînd *ac*. nu. Participaţia, apoi, nu se face în mod egal (**Eisag.**, passim). Fixat, conceptual, de antici, (hotărîtor fiind Aristotel) şi reevaluat de medievali, admis în paradigma moştenită de primii moderni, *ac*. primeşte sensuri fundamental noi, înnoitoare cu Hegel, ca unitate a posibilităţii şi realităţii sau, detaliind, ca un real al cărui opus este tot atît de posibil.

ACRASIE (ἀκρασία, ἀκρατής)

Fără forţă, cel ce nu-şi poate folosi mîinile (bolnav), la Hipocr. 816 c: α. χεῖρον ; intemperant (ἀκρατής γλώσσης, cel ce nu-şi stăpîneşte, nu-şi ţine gura, vorba, Eschil, **Prom.**, 884), incapabil să se oprească de la ceva - ἀ. ειργεσθαί τινος la Plat., **Soph** 252 c. La Aristotel, lipsa de stăpînire, în ordine morală. Punctul de plecare este socratic (întrucîtva şi platonic): "după cum gîndea Socrate ar fi straniu ca, acolo unde ştiinţa este prezentă, să existe altceva care s-o domine, trăgînd-o de colo-colo după sine ca pe un sclav" (1145 b

3). Cf. şi în Plat.: Socr. - "pe cele bune le vrem, pe cele nici bune nici rele nu le vrem şi la fel pe cele rele"; "nimeni nu comite nedreptatea de bunăvoie, ci cu toţii o comit involuntar" (**Gorg.**, 468 c; 509 c); "spui că nimeni, de bunăvoie, nu vrea să mintă...?" (**Rep.**, 382 a) dar, aceasta fiind opinia lui Socr. (Plat.), punctul de plecare arist. este prin reacţie. Socr., previne Arist., gîndea "ca şi cînd lipsa de stăpînire nici n-ar exista, pentru că, după el, nimeni care-şi exercită judecata nu ar putea acţiona împotriva a ceea ce crede că e mai bine, iar dacă acţionează astfel o face din ignoranţă" (1145 b 25). Admisă, fie şi parţial de unii (Plat., platonicienii) ea este însă "în vizibilă contradicţie cu faptele" de aici şi o seamă de aporii, care sînt scoase la iveală în contexte polemice, nu ţin doar de acestea ci şi, la rigoare în primul rînd, de starea aporetică a conceptului. Astfel, în contra (se înţelege că a) lui Plat. şi a platonicienilor, dacă "ştiinţa" şi "răul" sînt în stare de excluziune, rămîne "opinia" pentru a explica "lipsa de stăpînire a celui ce se lasă dominat de plăceri" şi "acţionează împotriva a ceea ce este mai bine". Dar dacă nu "ştiinţa", nu "convingerea solidă" sînt cele care conduc, ci "opinia slabă", în acest caz "ar trebui să manifestăm indulgenţă faţă de cel care, în faţa unor dorinţe intense este incapabil să rămînă ferm; şi totuşi, răul... nu se poate bucura de indulgenţă". Cum, deci, nu opinia pare să fie în măsură să opună rezistenţă, ar rămîne "înţelepciunea practică", a cărei forţă "este mai mare". Dar se ajunge la o contradicţie, căci acelaşi om ar trebui să fie, în acelaşi timp, înţelept şi lipsit de stăpînire. Lucrînd în continuare cu distincţia

socratică-platonică, pentru că opinia este "mai slabă" ea poate să facă în aşa fel încît "stăpînirea de sine" să fie rea şi "nestăpînirea" bună. "Dacă stăpînirea de sine te face să perseverezi în orice fel de opinie, ea poate fi şi rea. Şi dacă... lipsa de stăpînire te poate face să abandonezi orice opinie este posibil să existe şi o lipsă de stăpînire bună" (1145 b 25; 1145 b 35; 1146 a 5, 15). O aporie provine şi din "raţionamentele paradoxale" ale sofiştilor: în acest caz "gîndirea se simte înlănţuită" pentru că nici "nu vrea" să rămînă la "o concluzie nesatisfăcătoare", nici nu poate înainta. De aici e posibil să rezulte "că lipsa de stăpînire combinată cu lipsa de raţiune" este o virtute de îndată ce nestăpînirea înseamnă trecerea peste orice oprelişti. Ca atare, ea e potrivnică binelui, dar cum interdicţia pusă gîndirii de a înainta pare s-o prevină de la rău, atunci nestăpînirea, stimulînd, va duce la înfăptuirea binelui şi nu a răului (1146 b 20-30). Altă aporie: cine face ceea ce este plăcut "din convingere şi prin alegere deliberată" pare preferabil celui ce o face "din incapacitatea de a se stăpîni". Cel dintîi pare "mai uşor de vindecat, pentru că poate fi determinat să-şi schimbe convingerea", pe cînd celălalt, nu, întrucît chiar convins de ceea ce nu trebuie, va proceda tot cum nu trebuie. În fine, dacă "în orice domeniu" există stăpînire şi nestăpînire, dacă acestea ţin, într-un fel, de natura noastră însăşi, care este acela, dintre noi, incapabil de a se stăpîni, în absolut? "Căci nimeni nu manifestă lipsa de stăpînire sub toate formele ei şi totuşi despre unii oameni spunem că sînt lipsiţi de stăpînire pur şi simplu" (1146 a 30; 1146 b 35). Acestea, aşadar, sînt apori-

ile, ce trebuie să fie rezolvate, zicea Arist., programatic, pentru că "soluţionarea unor aporii constă de fapt în descoperirea adevărului" (1146 b). Arist. stăruie, rezolutoriu, propriu zis, asupra a două tipuri la care reduce, de fapt, toate aporiile identificate: "dacă omul nestăpînit acţionează în mod conştient sau nu şi, dacă da, în ce sens este el conştient" şi "dacă cineva poate fi lipsit de stăpînire pur şi simplu" (1146 b 4; 1147 b 6). Cum aparţin sferei de cuprindere a aceluiaşi concept, deşi distincte (doar analitic), ele comunică. Astfel, primul "tip" (διαλετικός) într-o asemenea reformulare: "omul nestăpînit este nestăpînit doar pentru că manifestarea sa vizează un anumit obiect sau mai degrabă pentru că acţionează într-o anumită manieră sau din ambele motive" trimite la cel de al doilea, căci nici măcar "omul absolut lipsit de stăpînire", preocupîndu-l, "nu se arată astfel în raport cu orice obiect, ci numai în raport cu cele incluse în acelaşi domeniu în care se manifestă şi necumpătarea" (1146 b 16-20). Spre deosebire de "omul necumpătat", care se lasă în deplină cunoştinţă de cauză condus de dorinţe, "cel nestăpînit nu gîndeşte aşa, deşi urmăreşte nu mai puţin plăcerea" (1146 b 20). Ţinînd şi de un obiect determinat şi de o anumită manieră în acţiune ca necumpătarea, lipsa de stăpînire nu presupune însă deliberarea. De aceea, "teoria după care opinia adevărată şi nu ştiinţa este cea împotriva căreia se acţionează fără stăpînire de sine nu prezintă interes...". Un singur exemplu pare suficient: "sînt oameni care nu au nici o îndoială faţă de opiniile lor, adică de cunoştinţele sau convingerile lor în forma opiniei. Pentru aceştia opinia

este tot una cu ştiinţa ca şi cum între ele n-ar mai fi nici o deosebire" (1146 b 25). Fragilitatea convingerilor, prin urmare, nu poate fi o explicaţie a lipsei de stăpînire, pentru că nu verosimilitatea este adusă în discuţie, ci ataşarea la părerile dobîndite sau adoptate. Totuşi, ştiinţa nu este fără de legătură cu lipsa de stăpînire. Devine însă operaţională numai cînd se ia în seamă distincţia între "a face ce nu trebuie", "fără a o actualiza" cînd o deţii şi a face acelaşi lucru "cînd o posezi şi o actualizezi" (1146 b 30-35).

Ca un caz particular, nu numai cel cu ştiinţă, dar reactualizată, poate acţiona fără stăpînire de sine ci şi cel ce într-un fel o are şi în altul nu, cei ce se află în stare de somn, de nebunie sau de ebrietate. Dar în acest fel se atinge zona de influenţă a pasiunii, care ne poartă: "ca nişte actori pe scenă" (1147 a 20). Tot în legătură cu "ştiinţa" mai trebuie să se distingă între două feluri de premise: universale şi particulare. Ea nu este de prisos, pentru că una înseamnă să spui: "tot ce e lucru e dulce" şi alta "acest lucru e dulce". Concluzia, acceptînd-o pe prima, e că oricine, "poate şi nu e împiedicat de nimic trebuie să îndeplinească şi actul" (1117 a 30). Cît îl priveşte, cel de al doilea tip (φυσικῶς), adică după natură, trimite la "puterea de stăpînire" şi la "tăria de caracter" ca şi la corelatele lor negative, la nestăpînire şi slăbiciune, iar prin toate la "domeniul în care se manifestă", adică la acela al plăcerii. Necesare şi nenecesare numai în cea de a doua lor speţă, plăcerile pot fi puse în legătură cu nestăpînirea (în cealaltă, cu cumpătarea şi necumpătarea. (Vd. art. *Plăcere*). Nu însă toţi ce comit excese în această

ordine pot fi socotiţi nestăpîniţi "pur şi simplu", ci doar într-un fel sau altul, faţă de ceva sau altceva (bunuri materiale, cîştiguri, onoruri). Dovadă, şi faptul că pe cei ce "încalcă regula dreaptă, existentă în ei" nu-i socotim vicioşi, ca pe ceilalţi (1147 b 6 şi urm. - 1148 a şi urm.). Nestăpînirea mai vine şi din dorinţă, fără ca dorinţa să fie cu necesitate sursă a ei. Sînt lucruri "demne de dorit (bunuri materiale), care nu duc direct la blamarea celor ce le doresc: blamul nu se aplică pentru faptul de a le resimţi, de a le dori sau de a le iubi, ci, pentru maniera de a o face, adică în mod excesiv" (1148 a 25). Mai pot fi aduse, în fine, în discuţie, şi dispoziţiile bestiale, cele maladive, morbide (prin repetare) sau, unele mai benigne, dobîndite încă din copilărie. Cînd, în toate aceste cazuri, natura stăpîneşte nu se mai poate vorbi de nestăpînire (1148 b 15 şi urm). Ca, de regulă, şi de data aceasta, analiza aristotelică trimite, mai direct sau indirect, şi la alte concepte, deja configurate în epocă sau de invenţie ulterioară: libertate, responsabilitate, liberul arbitru etc. (cf. şi Robinson, 64 , p. 261-280).

ACT (ἐνέργεια; ἐντελέχεια)

Lat. *actus*; în rom., energhie, "putinţă de a face, făcătorie, lucrare", activitas, "făcătoria, lucrarea lucrului", la Cantemir; (**Ist. ier.**, Scara...) desăvîrşire, ceea ce este în măsură să stea prin sine, în determinaţie proprie. Termeni cu valoare fundamentală în construcţia ontologică (primă şi secundă) ca şi în explicaţia omului (în toate exerciţiile sale definitorii), *a.* şi *puterea* (s.v.) aparţin chiar programului filosofiei aristotelice,

aşa cum este expus în cele 14 aporii (s.v. *Aporie*), chiar dacă într-o formă întrucîtva restrictivă: "o problemă este aceasta" de a şti dacă elementele sînt potenţial sau actual. Admiţîndu-le existenţa în *a*. înseamnă că preced principiilor. Presupunîndu-le potenţial, rezultă că nu sînt încă (aporia 13, în **Metaph.**, III, 6, 1003 a 1-5). Cu toate că, în mare, în identitate de sens cei doi termeni utilizaţi de Arist. pentru a numi *a*., ἐνέργεια şi ἐντελέχειαέ nu sînt în perfectă sinonimie. Primul, de la ἐν şi ἔργον (în acţiune, în lucrare) semnifică "realizarea" (Robin, 63, p. 86), "faptul-de-a-sta-neclintit-în-operă" (Heidegger, 43, p. 256). Căci opera este scopul, iar actul este şi opera; cuvîntul act, de altfel, derivă din "operă" şi tinde să semnifice acelaşi lucru ca ἐντελεχεία - "τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν" (**Metaph.**, IX, 8, 1050 a 20-25). Presupunînd el însuşi scopul, *a*. ca ἐνέργεια stă în identitate cu *a*. ca ἐντελέχεια. Dar, totodată, fie şi la nuanţă, se deosebeşte, în primul sens, numind realizarea ca proces a scopului său, deşi tautologic, actualizarea, trecerea în condiţia proprie, săvîrşirea, pe cînd în cel de al doilea, realitate, actualitate, desăvîrşire. Pus în această semnificaţie de către Arist. (la Platon, în forma ἐντελεχῶς, în **Leg.**, 903 e, înseamnă în acţiune, în activitate) *a*. ca ἐντελέχεια include desăvîrşirea sau scopul (τέλος). Nici de această dată însă "desăvîrşitul... nu este gîndit ca ceva încheiat", τέλος ca şi ἔργον desemnînd "felul în care ceva stă - în sfîrşit - ..."; ἐν τέλος (τέλει) ἔχει - ἐντελέχεια, adică, "faptul de-a-se-avea-pe-sine-în

sfîrşit". (Heidegger, **ibid.**). "De căpetenie", acest domeniu, al mişcării, nu este însă singurul. În urmare, conceptul a trebuit să fie extins "de la mişcări" (în limitele cărora se determină ca ἐνέργεια - ἐντελέχεια) la "alte lucruri" (**Metaph.**, IX, 3, 1047 a 30). În noua perspectivă, două ar fi tipurile sau clasele: *a*. în sens absolut şi *a*. în sens relativ. Atît într-unul cît şi în altul, *a*. este tot una cu realitatea şi, corelativ putinţei, are anterioritate (deşi, diferenţiat în funcţie de sens). În şi mai mare măsură, însă cele două tipuri se disting după cum urmează: 1. *a*. în absolut numeşte ceea ce este etern, necesar şi astfel, stă mai înainte: "dacă tot ce este necesar este şi actual" şi "dacă ceea ce este etern este mai înainte de orice, atunci şi actualitatea este mai înainte de potenţialitate" (**Despre interpret.**, 13, 23 a). Din acest punct de vedere, principiul în sine (fiinţa ca fiinţă) este şi nu poate fi decît în act. Dacă l-am presupune şi în putinţă (ca potenţialitate) ar însemna să-l punem în condiţia limitării, avînd cum să treacă în altceva decît sine, dincolo de sine. Totuşi, *a*. pur, principiul ca principiu, în specificaţii este de un fel ca formă şi de altul ca materie. În timp ce aceasta din urmă stă în putinţă, "forma este *a*.", τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν (**Metaph.**, IX, 8, 1050 b 1). În altă parte (VIII, 2, 1043 a 25), identitatea este afirmată prin punere în conjuncţie: (substanţa sensibilă) "ca formă şi *a*.", μορφὴ καὶ ἐνέργεια. Distincţia era necesară pentru conceptualizarea întemeierii, principiul putînd să fie admis ca unul, ilimitat, intransformabil ca atare, dar generator în sine, datorită dublei specificaţii (vd. *Formă*, *Materie*). În aceeaşi condiţie, absolută, mai este şi *a*.

Primului Motor: "un *a.* precede totdeauna alt *a.*, pînă ce se ajunge la a. Primului Motor etern", ... ἀεὶ προὶ λαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτος (**Metaph.**, IX, 8, 1050 b 5). Mai mult decît discutabil, fiind, ca atare, poate cel mai caduc concept aristotelic, *Primul Motor* (s.v.), ca *a.* pur, poartă însă o semnificaţie care, dezlegată de el, prezintă interes nealterat. Anume, trimite la mişcare, şi ea, asemenea fiinţei în sine, ca acţiune anterioară putinţei. Coextensivă şi coeternă principiului, ca atribut (cum urma să fie admisă de moderni), mişcarea căpăta sens numai pusă în termen de anterioritate absolută (în accepţie ontologică). Altminteri, trebuia să vină din altceva, ori ca *a.*, ceea ce deschidea cale regresiunii la nesfîrşit, ori ca putinţă. Numai că aceasta nu este încă nici în sine, ca realitate, nici în mod necesar posibilitatea ei ("Un lucru necesar nu există în mod potenţial", **Metaph.**, IX, 8, 1050 b 15). 2. În sens relativ, *a.* este el însuşi dar şi putinţă. Condiţia anteriorităţii este, în continuare, păstrată şi aceasta, deopotrivă, "după noţiune şi după substanţă", καὶ λόγο καὶ τὲ οὐσία. În primul caz, pentru că noţiunea şi cunoaşterea *a.* preced noţiunii şi cunoaşterii posibilului, iar în celălalt, ca urmare a faptului că toate cele ce vin după (prin generare), sînt mai înainte prin formă (ca gen, ca specie), aceasta pe de o parte, iar pe de alta, datorită modului de a fi al principiului oricărui lucru, cauză, scop. Toate cele ce devin şi sînt, devin şi sînt în vederea scopului, care este chiar principiul lor, de realizare şi de realitate.

Nu poate fi vorba de finalism, de vreme ce scopul este cauză de existenţă după principiu (vd. *Cauză, Finalism, Scop*). Anterior, după substanţă, *a*. este, într-un fel, şi după timp, însă în altul, urmează putinţei. Este mai înainte, în sensul că, ontologic, premerge individualelor (anterioritatea ontologică presupune, deci, pe aceea temporală, dar nu se identifică). Este şi după în măsura în care "fiinţei în act" îi este anterioară materia. Aceasta, totuşi, în sens relativ, căci şi, aici, "pentru a trece de la un lucru potenţial la un lucru în act este nevoie de ceva care există în a." (**Metaph.**, IX, 8, 1049 b 20-25). Ca o speţă distinctă în aceeaşi clasă ar mai fi *a*. prin analogie: de ex., "cel care vede faţă cu cel ce, deşi are simţul vederii, stă cu ochii închişi". "Dam primului termen numele de *a*. şi de putinţă celui de al doilea". Sau, în altă ordine, infinitul, vidul şi altele asemenea. Toate acestea sînt în *a*. şi putinţă, într-un sens mai aparte decît individualele, pentru că nu trec din ceva în altceva, nici nu devin din ceea ce nu sînt ele. Infinitul nu este în putinţă "în sensul că mai apoi ar trece în act ca un lucru distinct" ci doar în acela conceptibil, al diviziunii la nesfîrşit (**ibid.**, IX, b, 1048 b, 10). Concepte cu semnificaţie ontologică, prin aceasta, *a*. şi puterea sînt operaţionale universal, prin urmare şi în ordine umană. Punerea sufletului în termenul *a*. îi era sugerată lui Arist. de platonism. Probă, modelul din **Protreptikos,** încă platonician: sufletul determinant în raport cu trupul ca instrument. Tot în platonism şi în limitele aceleiaşi analitici a sufletului, Arist. mai afla chiar sugestia pentru distincţia *a*. - putinţă. Jaeger o identifică în **Euthydemos**, 280 c, unde

se face deosebirea între a poseda ceva, posesiune (κεκτῆσθαι, κτῆσις) faptul de a întrebuința folosirea (κεκτῆσθαι, χρῆσις). În **Theaitetos, 199, Euthyd.**, 289 a-b, **Philebos,** 11 d., **Leg.**, I, 625 c "posesiunea" este făcută să mijlocească între "lipsă" şi "utilizare". Condiție a "întrebuințării", "posesiunea" aduce cu posibilul: dacă am avea "tot aurul din lume şi chiar dacă am şti cum să transformăm rocile în aur", fără ştiința utilizării lor, toate acestea (aparținerea şi priceperea) n-ar avea nici cea mai mică valoare (**Euth.**, 289 a-b). În sugestie platonică, dar nu mai mult, Arist. păstrează sensurile, totuşi cu modificări considerabile. Acestea încep de la termeni: de o parte ἕξις - χρῆσις, iar de alta ἕξις - ἐνέργεια şi continuă cu semnificațiile: aptitudine, dispoziție statornicită, habitudine - *a.*, actual, actualitate: "nu mică este deosebirea între a concepe binele suprem în posesiune sau în activitate" (**Eth. Nic.**, I, 8, 1099 a 32- 33). ῞ὒξις, prin urmare, numeşte la Arist. starea potențială: a gîndirii (ca în **Protr.**, fr. 14), a sufletului, în genere (senzația ține de ἕξις, memoria de *a.*; **Top.**, IV, 5, 125 b) pe cînd ἐνέργεια, exercitarea actuală a virtuții (cf. Jaeger, **44**, p. 625-637; Gauthier, 26, p. 71; Graham, 35, p. 190). 2. În acelaşi timp cu Arist., Megaricii (*Eubulides, Diodoros,* s.v.), pe care îi şi respinge în **Metaph.**, IX, 3, în **Despre interpr.**, 9, vor fi pus în identitate putința şi *a.* ("afirmă că putința nu există decît atunci cînd se manifestă în *a.* şi că, dacă nu există *a.*, nu există nici putință". **Metaph.**, IX, 3, 1046 b, 25). De unde "urmări absurde", cum observa tot Arist. Mai întîi în ordine ontologică, în sensul că din momentul în care ceva (cineva) încetează

să se mai exercite (arhitectul să construiască, de pildă, însă de aici se poate induce la un enunţ universal), pierde această însuşire. Lucrul care a încetat să se mai mişte, aşadar, pentru că nu se mai mişcă, nici nu se mai poate mişca. Iar în al doilea rînd, privitor la relaţia cognitivă ar urma să nu existe nici caldul, nici recele, nici dulcele, pe scurt sensibilul, dacă n-ar fi simţit sau, mai exact, dacă n-ar exista subiectul perceptiv - αἰσθανομενον. De aici, alte două consecinţe: una, subiectivizantă faţă cu însuşirile sensibile şi alta tot despecificatoare, dar de această dată în raport cu subiectul: "dacă am admite teoria megaricilor..." observă Arist. puţin mai departe (1047 a 5), "nici o fiinţă nu va avea facultatea de a simţi dacă n-ar avea senzaţia în *a*."
3. Platonician, dar după Arist., şi ceea ce este mai important, el însuşi fiind ireductibil, Plotin se aplică distincţiei *a*. - putere în această întreită determinaţie. În modalitate platonică şi mereu în dialog problematizant cu aristotelismul el raportează *a*. la inteligibile. De aici o seamă de întrebări privitoare la regimul acestora, întrucît fiinţează actual, ca şi la *a*. faţă cu fiinţa şi puterea. "*A*. este în identitate cu fiinţa în *a*.? Tot ceea ce este *a*. este de asemenea *a*. sau nu trebuie ca fiinţa în *a*. să fie diferită de *a*.?" Inteligibilele sînt numai ca *a*. ori există printre ele unele în regim de putere? (**Enneade**, II, 5, 1, 3). Ca Arist., Pl. distinge şi un sens relativ al act/actualului: "în general, atunci cînd un lucru este şi fiinţare în potenţă, sub un anumit raport este existenţă în act". O substanţă (o "statuie", exemplifică şi el) este în *a*. fiind alcătuită din materie şi formă sau dintr-o materie care a primit o formă.

Aceasta înseamnă că "ființa potențială nu trece în *a.* decît prin intervenția altui termen necesar generării ei în *a.*". Cele ce-și sînt suficiente lor însele și stau mereu în identitate de sine, adică "toate ființele prime...", sînt în *a.* (πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνέργειᾳ), fiindcă, "numai ele posedă în ele însele ceea ce etern trebuie să aibă". În regim de "*a.* pur" (absolut), inteligibilele, deci, nu au cum să fie "în *a.*" (ceea ce ar însemna că relativ).

Pe scurt, avem de a face cu inteligibilele (în sens platonic), tot una cu "actul ca act", cu lucrurile (substanțiale), existente "în *a.*" (fiind relative) și în mod corespunzător primului termen, absolut în felul său, cu materia, putere, în absolut (II, 5, 4, 3). Platonic (ca în **Timaios**, cele trei "lumi") modelul plotinian primește însă o intepretare aristotelică. Și aceasta nu numai a termenilor, căci și "sintaxa" lor este modificată. De aceea, aici cel puțin, plotinismul apare ca o mișcare inversă în raport cu cea istorică. Altfel spus, dacă istoric platonismul era reconstruit în aristotelism, Pl. întreprinde o integrare a aristotelismului în platonism, după o necesară reinterpretare (resemnificare) aristotelică a modelului ontologic platonician. Preluat de medievali, în noul context, termenul primește accente și determinații fie și parțial resemnificante în raport cu matricea aristotelică. Thoma, îndeosebi, distingînd între esență și existență, a putut "să corijeze noțiunea arist. a substanței individuale, trecînd-o din condiția de a fi în sine la aceea de «a fi în măsură să existe în sine», altfel spus, de a fi în putință (Grenet, 36, p. 83). Asociind *a.* esenței, incontenstabil (în tradiție arist., tot ca Stagiritul, Thoma face o dublă descri-

ere: în sens relativ şi în sens absolut. În aceasta din urmă însă, *a.*, ca *A.* pur, numeşte pe Dumnezeu. Întrucîtva, sugestia era arist. ("gîndirea care se gîndeşte pe sine", vd. art. *Divin/divinitate, "Primul Motor"*), dar numai atît. În mai mare măsură însă, prezintă interes distincţia dintre *a.* prim (*actus primus*) şi *a.* secund (*a. secundus*): "există două feluri de *a.*: *a.* prim şi *a.* secund. *A.* prim este forma şi întregul lucrului, în timp ce *a.* secund este operaţiunea" (**Summa theol.**, I, q. 48, a 5). La limită punctul de plecare era tot arist. (în distincţia ἕξις-ἐνέργεια), dar scolastica, prin Thoma, pune accente noi (forma ca *a.* prim, *a.* prim. anterioar, *a.* secund; cf. **De ente,** 5; **Contra Gentiles**, II, 60). În limbajul filosofiei contemporane, de regulă, în semnificaţie ontologică, *a.* este pus în identitate cu realitatea (prin opoziţie cu posibilitatea). Sensul tradiţional este, în continuare păstrat în filosofiile neo (sau post) scolastice.

ACŢIUNE (1. ποιεῖν; 2. ποίησις; 3. πρᾶξις; lat.: *actus, actio, operatio***)**

1. **Ποιεῖν, una** din cele zece *categorii* (s.v.) aristotelice, în pereche cu *pasiunea* (s.v.); în **Categ.**, 4, **Top.**, I, 9, 103 b în poziţie penultimă, în **Metaph.**, XI, 12, 1068 a, după substanţă, calitate, spaţiu. În multe locuri (**Metaph.**, **VII, 4,** 1030 a 9, 1034 b, IX, 1, 1045 b ş. a.) este presupusă, dar nenumită. În **Categ.** 9 este sumar descrisă (ca şi pasiunea, de altfel). Explicaţia ar sta în faptul că despre ea Arist. a vorbit îndeajuns în tratatul **Despre naştere şi pieire** (Porphyrios, **Comentarii**, 51r - 51v). *Ammonius din Alexandria* (s.v.) la rîndul său,

avea să sugereze trecerea *ac.* într-o serie secundă, alături de alte 5 categorii, după cele "principale şi prime": substanţa, cantitatea, calitatea şi relativul (**Prolegomene**..., 129v - 130r). Tot ceea ce se spune în **Categ.**, 9 este foarte puţin: *ac.* (ca şi *pas.*), admite "contrarii şi... variaţie de grad" ("încălzirea ... contrariul răcirii"; "este posibil a încălzi într-un grad mai mic sau mai mare". Întrebînd: "ce face?" termenul-subiect, adică substanţa şi răspunzînd la întrebare prin chiar identitatea sa, ac. îşi află contextul cel mai potrivit într-o scriere de fizică, aşa cum este tratatul **Despre naştere...** (I, 5, şi urm.) şi în **Phys.**, V, 1, 2, însăşi.

De aici şi deplasarea accentului către explicaţia de tip fizic a acestei categorii şi nu numai a ei, de altminteri. Distingînd între schimbare (după substanţă) şi mişcare (după calitate, cantitate şi loc), Arist. determină *ac.* prin raportare la mişcări întrucît acestea, indirect sînt şi schimbări (vd. art. corespunzătoare). În niciuna din speţele sale: "către sine, aşa cum sufletul recunoaşte pe sine" şi "către un altul, ca încălzirea" (Amm., **ibid.**), *ac.* nu poate fi în forma schimbării sau în cele ale mişcării. Cum însă presupune substanţa care este o cantitate, o calitate, capătă sens prin toate acestea ca şi prin schimbările - mişcările specifice. Semnificînd individualul, dar într-o specie, într-un gen, substanţa dă legitimitate *ac.* prin aceea că uneşte în sine identicul şi diferitul. Altfel, am avea de a face fie cu entităţi incomunicabile, fie cu o stare de identitate absolută. În al doilea rînd, aparţinîndu-i o calitate, substanţa (aici *ac.*) se poate modifica, menţinîndu-se în statut (Amm., **ibid.**, comentează: "Din amestecul

substanţei şi al calităţii se nasc alte două categorii, *ac.* şi *pas.*"). În fine, *ac.* este raportată şi la cantitate, respectiv la creştere-descreştere, mişcări care angajează în mod deosebit organicul. Că, din acest punct de vedere, "categoria lui «ce face» e rubrica vastă pentru subiectele organice noi" (Noica, 55, p. 57), nu se poate nega, nici însă admite fără precauţiuni. 2. Ποίησις, producere, "... δὲ τῆς ποιήσιος πέρι καὶ ἀλείψιος", despre cum se face uleiul de uns, (Herod., III, 22); "arta de a produce", (Plat., **Soph.**, 256 b), creaţie, cu deosebire poetică, arta poeţilor de a compune poezie, poezia chiar (Herod., II, 23); poeţii care născocind numele lui Okeanos "l-au pus în poezie", (Plat., **Ion,** 531 d. "poezia, poiesin, lui Homer"), poezia, ca gen (Plat., **Phaidr.**, 254 a, 278 c; **Theait.**, 152 e: ἡ ποίησις ἑκατέρα, şi un gen poetic şi altul, comedia şi tragedia, adică), prin opoziţie cu producere, la Arist: "producerea (fabricaţia) şi acţiunea (πρᾶξις) sînt lucruri diferite". Raţională şi ca "dispoziţia de a produce" (ἕξις ποιητική) este diferită atît de cea a acţiunii cît şi de cea a demonstraţiei (ἡ ἀποδεικτική). În consecinţă, *arta,* τέχνη (s.v.), ca mod de exercitare în habitusul producerii (creaţiei) şi ca rezultat se distinge de dispoziţia practică, (de altfel, ca şi cea demonstrativă adică) tipologic, fiind altă modalitate de dispoziţie (îndreptare) raţională (**Eth. Nic.**, VI, 1140b6-7). Şi producţia (deci "arta") în vederea unui scop, acesta însă este tranzitiv (dincolo de sine) şi nu imanent asemenea celui în ordine, practică. Totodată, în cazul ei ("cu scopuri exterioare", faţă cu termenul agent) "operele ce rezultă sînt, prin natura lor, superioare activităţilor". Aşadar, "pro-

dusele artei poartă în sine perfecţiunea ca pe o valoare intrinsecă" (**ibid.**, I, 1094 a 5-6; II, 1105 a 27-28) Problema valorii în cele două tipuri de *ac.* se pune, deci, în mod diferit (să se mai vadă şi art. *Intelect Nous, Poetică*). 3. Πρᾶξις, acţiune, faptul de a acţiona, în opoziţie cu ceea ce suferă o schimbare, πάθος (Plat., **Leg.**, 876 d), în deosebire cu θεωρία (ca examen, contemplaţie), de ποίησις (creaţie, producere), de προαίρεσις (proiect, alegere), în **Eth. Nic.**, VI, 2. Mai pregnant, începînd cu Arist., acţiune morală, cu scopul în ea însăşi, spre deosebire de acţiunea poetică. În **Eth. Nic.**, I, 1, VI, 2-4, accentul este deplasat către ceea ce le separă, în timp ce în **Eth. Eud.**, II, 10, 1227 a 6-18; 1227 b 24-33 cade pe ceea ce le uneşte.

Faptul a fost relevat de H. v. Arnim, comparînd aceste pasaje cu cele din **Metaph.**, VII, 7, 1032 a 25 - b 30 unde ambele activităţi sînt raportate la concepţie (νόησις) şi realizare: "ceea ce provine din principiu şi din formă este concepţie; ceea ce provine din ideea spiritului este realizare" - ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους νόησις ἡ δ᾽ἀπὸ τοῦ τελευταίον τῆς νοήσεως ποίησις (cf. Arnim, I, p. 29-30; şi Gauthier, 26, p. 31). O contradicţie? Într-un fel da, însă nu şi o alogicitate. Ce-i drept, πρᾶξις şi ποίεσις ca genuri distincte nu apar nici la Prodicos, nici la Socrate care auzise de la sofist nenumărate disocieri ale înţelesului cuvintelor (**Charm.** 163 d), nici la Plat., nici la Arist., în **Protreptic**. Atîta cît este individualizată, la Plat., cel puţin, "*ac.* ca praxis este numai ca specie în genul poesis, ca o poesis bună şi utilă" (Gauth., 26, p. 32). Aceasta însă mai curînd în ordinea admiterii unei

semnificaţii reale, căci în aceea a gîndirii ei, distincţia este presupusă."Creaţie" (ποίησις), "făptuire" (πρᾶξις) şi "lucrare" (ἐργασια), fie şi gramatical, în maniera lui Prod., sînt, cu suficientă claritate, deosebite. Cînd, totuşi, prin Critias, stabileşte că "făptuirile" şi "lucrările" aparţin creaţiei, Plat. pare a lua în seamă, restrictiv, "pe cele bine făcute şi de folos...". Altfel, cînd "nu se însoţeşte cu frumosul", creaţia însăşi "poate ajunge la ocară" (**Charm.**, 163 b-d). În sugestie platonică, Arist., în **Eth. Eud.**, mai întîi, desparte ποίησις şi πρᾶξις, însă pe fondul unităţii, după cum, în **Eth. Nic.**, le unifică prin individualizare. Avem de a face cu o evoluţie în dublu sens: a gîndirii (şi reconstrucţiei) arist., pe de o parte, şi a dialecticii conceptualizării filosofice a celor doi termeni, pe de alta. Stagiritul, deci, pleacă de la ele, în unitate, pentru a ajunge la unitate prin deosebire. Ambele raportări erau la fel de necesare: prima în vederea stabilirii a ceea ce le uneşte în ordinea naturii noastre, iar a doua pentru identificarea a ceea ce le individualizează şi asigură raţiunea suficientă a rolului şi rostului lor. Ca *ac.* morală, πρᾶξις urmează unui act de deliberare (βούλευσις) şi unei decizii-alegeri-îndreptări intenţionale (προαίρεσις). Foarte apropiate ca sens (amîndouă ţin de funcţia intelectuală a sufletului şi presupun înţelegerea, opţiunea, finalitatea), deliberarea şi decizia se disting atîta cît nu riscă, nici incomunicabilitatea, nici redundanţa. Ambele acte intelectuale şi intenţionale, decizia este şi dorinţă sau, mai exact, o deliberare ca dorinţă a ceva. De aceea, ca o "alegere deliberată" este "fie o gîndire stimulată de dorinţă, fie o dorinţă

susţinută de gîndire" (**Eth. Nic.**, VI, 1139b4). "Acest dublu caracter ce se deschide într-un dublu sens: de «intenţie» morală şi de «alegere» sau «decizie» a mijloacelor adecvate pentru atingerea scopului propus face din προαίρεσις atît un principiu calificabil din punct de vedere etic" (Petecel, 57, p. 267-268) cît şi "un moment, s-ar putea spune tehnic, în structura unei acţiuni oarecare" (Aubenque, 2, p. 122). Cu principiul în "decizie" ("principiul acţiunii morale este alegerea deliberată; principiu în sensul de origine a mişcării şi nu de scop al ei", **Eth. Nic.**, VI, 1139 a 31), *ac.* ca praxis urmează că este opţiune a omului pentru sine însuşi, în înţeles moral, adică pentru continua sa re-creere. În consecinţă, spre deosebire de "scopul producţiei" (ποίησις), cel al acţiunii (morale), este imanent, "fiind un scop în sine" (**Eth. Nic.**, VI, 1140b 6-7). Prin aceasta, rezultatul *ac.* nu are a se dezlega de subiectul-agent: îndeplinite după virtute actele morale cer "ca şi cel ce acţionează s-o facă într-un anumit fel: mai întîi, fiind conştient de ceea ce face, apoi avînd o intenţie precisă şi anume intenţia de a săvîrşi acel act în conformitate cu virtutea, iar în al treilea rînd înfăptuind acel act cu o fermitate de neclintit" (**Eth. Nic.**, II, 31105 a 27-30). Ceea ce, altfel spus, înseamnă că praxis presupune "ideea de valoare" (Gauth., 26, p. 32, 33). În principiu cu acelaşi sens, *ac.* (morală) se întîlneşte şi în stoicism. Termenul însă este altul: κατόρθωμα - κατόρθωματα, *ac.* dreaptă (drepte): "conduitele convenabile perfecte, ei (stoicii) le numesc *ac.* drepte" (Stob., **Eclo.**, II, 158); "faptele pe care le numim morale sau săvîrşite în

conformitate cu morala (κατόρθωματα) conţin toate elementele virtuţii" (Cic., **De fin.**, III, 7, 23-25).

ACUSILAOS (Ἀκουσίλαος)

din Argos (a doua jumătate a sec. VI sau sec. V ante), autor al unei **Genealogii** mitice (păstrată în cîteva fragmente), transpunînd "în proză lucrările lui Hesiod" (Clem., **Stromat**, VI, 26) a stabilit ca "element primordial" Chaosul şi din el a făcut să se nască: Erebos şi Noaptea, din această pereche: Aither, Eros şi Metis şi, apoi, "o lungă descendenţă... a altor zei" (Damascius, **De principiis**, 124), Gaia şi Eros (Platon, **Symp.**, 178 b). În orizontul decupat al filosofiei, cosmo-teogonia îşi istovise virtuţile, de aceea, din această perspectivă, ea nu mai prezintă interes sau are atîta cît atestă supravieţuirea unui motiv protofilosofic.

ADEVĂR (ἀλήθεια)

lat. *veritas/atis* (Cic., Quint.) în rom. adeverinţă, adevericiune, adevărat, adevereală, adeverit, adeveritor (Cantemir, **Div.**, **Ist. ier.**, passim), cu semnificaţii multiple, în funcţie de contexte, însă convergente; ca atare, termen fundamental în cultura greacă, în genere, în particular în filosofie, dacă nu, o categorie mentală în unitate "cu un întreg sistem de gîndire", poate chiar "cu viaţa materială şi socială" (Detienne, 17, p. 3). În **Il.**, XXIII, 361, XXIV, 407: a împărtăşi, a spune "tot *adevărul*"; la fel în **Od.**, XI, 507. În **Theogonia** hesiodică, Muzele de pe Helikon îi zic poetului: "ştim să spunem minciuni destule aidoma cu cele aievea! în

schimb, cînd asta-i voia noastră, ştim să rostim adevărul" - ἀλήθεα γηρύσασθαι (27-28). Pindar, la rîndul său, avea să invoce Ἀλήθεια, ca pe o "fiică a lui Zeus" (**Olymp.**, X, 3). Ceva mai tîrziu, în acelaşi timp cu o operă de construcţie în teoria *ad.*, fundamentală, şi, la rigoare parte a acesteia, Plat., pune în circulaţie prima mare explicaţie etimologică: "... ἀλήθεια, şi el pare a fi cuvînt compus din altele. În fapt, mişcarea divină a fiinţei e ceea ce pare să fie exprimată prin ἀλήθεια, alegere divină" (**Crat.**, 421b). În altă ordine decît cea logico-epistemologică, etimologia, o legitimare a *ad.* şi ea, prin aceasta, participă chiar, esenţial, la construcţia conceptului. Discutabilă şi discutată, explicaţia platonică este însă mai rodnică prin perspectiva hermeneutică (în sens modern) de abordare, decît prin dezvăluirea de tip etimologic. Faptul apare, cu deosebire, în reinterpretarea heideggeriană, principial, în sugestie platonică.

Şi de această dată, avem de a face cu mult mai mult decît cu o presupoziţie strict lingvistică. Anume, este vorba de o "coborîre" în profunzimile fiinţei noastre în vederea desluşirii sensurilor primare, de tip ontologic. Ea însăşi controversată, hermeneutica heideggeriană nu este, prin aceasta, eliminată, după cum nici ea nu elimină modelele concurente. "Dacă vom traduce ἀλήθεια prin «stare-de-neascundere» (Unverborgenheit), ..., obţinem nu numai o traducere care este mai «literală», ci obţinem şi indicaţia de a gîndi conceptul obişnuit de *adevăr*, în sensul de corectitudine a enunţului, astfel încît să-l transformăm şi să-l retrimitem în acea sferă încă nesesizată a faptului-de-a-fi-ieşit-din-

ascundere (Entborgenheit) şi a ieşirii-din-ascundere (Entbergung) a fiinţării" (Heidegger, 43, p. 146). Ca "ne-ascundere", ἀλήθεια ar da seama de stratul primar în ordinea unei "arheologii" a conştiinţei, purtînd către λανθάνω - λανθάνειν, a fi ascuns. De aici cu (α) privativ şi "ne-ascunderea" (sau "manifestarea", "arătarea", "devoalarea", Dumitriu, 18, p. 227). Dar mai este posibilă, poate cu mai multă îndreptăţire istorică şi filologică, şi raportarea la rădăcinile λαθ, ληθ şi λανθ, de unde (mai cu seamă prin ληθ), λήθη (λήθεια), uitare. În **Doctrina lui Platon despre adevăr,** (1931-32), Heidegger distingea, o secvenţă "preplatonică" a istoriei termenului, cu dominanta în "starea-de-neascundere" şi alta care începe cu Plat., prin trecerea în faţă a sensului de "corectitudine": "*Ad.* însemna la origini, ceea ce a fost smuls prin luptă dintr-o stare-de-neascundere". Cu Plat. însă, esenţa *adevărului* abandonează trăsătura fundamentală: "starea-de-neascudere" pentru a primi pe aceea de "corectitudine a perceperii şi enunţării" (43, p. 188, 195).

În **Sfîrşitul filosofiei şi sarcina gîndirii** (1964), însă, avea să revină asupra interpretării determinat de sugestiile polemice ale lui Friedländer (din **Aletheia. O confruntare a autorului cu sine însuşi şi cu Martin Heidegger**, capitol adăugat celei de a doua ediţii a monografiei sale **Platon, 1954**). Încă Hesiod (mai înainte chiar Homer), prevenea acesta, va fi desemnat prin ἀληθές ca ἀ-ληθές "pe cel care nu uită, pe cel care nu dă greş", vizînd, astfel, "acea corectitudine a privirii pe care Heidegger o atribuie unei etape tîrzii a gîndirii elene, celei platoniciene" (**Platon**, I, p. 235). Admiţînd

sugestia, Heidegger o integrează într-o explicaţie cu mult mai completă, atît faţă cu cea proprie, anterioară, cît şi în raport cu cea a criticului său: "corectitudinea nu este altceva decît forma în care grecii, şi după ei întreaga istorie a gîndirii occidentale, au făcut experienţa stării-de-neascundere" (43, p. 77; să se vadă şi Dumitriu, 18, p. 227-240). 1. O reconstrucţie a lumii, deci o explicaţie a acesteia din urmă ca o "ordine", mitul "ascundea" omului ca subiect epistemologic - sub aparenţa de "povestire" a ceea ce s-a întîmplat, a ceea ce este, - în ce fel este. Cu intrarea filosofiei în istorie, poziţia conştiinţei faţă de lume se modifică însă esenţial. Sau, mai curînd, cu această schimbare, filosofia devine posibilă. Intercondiţionîndu-se, ambele presupoziţii au valabilitate, deşi nu egală, mai tare fiind, în mod firesc, a celei de a doua. Oricum, "în acest moment, logica pare să acţioneze ca un exploziv", prin "**Eu** care pot să înţeleg bazîndu-mă pe fapte concludente, în măsură să fie raţional explicate de inteligenţa mea".

"Victorios asupra autorităţii tradiţiei", acest "Eu raţional", după Jaeger, îşi va fi asigurat izbînda "unei forţe latente capabilă să asigure triumful individului: este vorba de conceptul *Adevărului*, o categorie universală dintr-un gen nou, în faţa căreia însă orice preferinţă personală trebuia să se retragă" (45, p. 193-194). Poate prea raţionalistă, ipoteza lui Jaeger este, totuşi, operantă prin dialectica raportului între individualitate şi universalitate, fundamentală în explicaţia trecerii de la mit la filosofie, ca şi prin ideea funcţiei mediatoare a *adevărului*. Căci, filosofia presupunea

conştiinţa de sine în ordinea subiectivităţii ca pe o condiţie absolut necesară pentru conceptualizarea universalităţii şi, totodată, *adevărul* ca mediator. Parmenides şi Heraclit sînt cei dintîi care par să confirme ipoteza. În limitele opiniei, dependentă de o senzorialitate individualizantă, raportarea la fiinţă, condiţie a *adevărului*, nu avea cum să fie, după Parm., altfel decît subiectiv (dacă nu chiar subiectivist)- relativă. De aceea, "în părerile muritorilor", nici nu este posibilă "crezarea adevărată" - πίστις ἀληθής (fr. l). La "inima neînfricată a adevărului bine rotunjit" - Ἀληθείης εὐκυκλέος, duce numai calea Convingerii ("căci însoţeşte Adevărul" - Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ; fr. 1) încredinţîndu-ne că fiinţa "este şi nu poate decît să fie" (fr. 1,2). Aceasta, "pentru că e tot una a gîndi şi a fi" (fr. 3), ceea ce deschide către conceptul platonic-aristotelic al *ad*. ontologic. În principiu, la fel şi Heraclit: "înţelepciune înseamnă să rosteşti ad. (ἀλήθεια λέγειν) şi să acţionezi după natură, dîndu-i ascultare" (fr. 112). Ceea ce, ca la Parm., poate să trimită atît la *ad*. ca "stare de-neascundere" (pentru aceasta, în sugestie heideggeriană să se vadă şi fr. 1) cît şi, mai cu seamă la "corectitudine", determinată similar, adică ontologic. La rîndul său, *Empedocles* (s.v.) apasă, poate, mai mult pe *ad*. ca "ne-ascundere" - "dezvăluire", în măsura în care simili-parmenidian, socotind că "limitele sînt ale noastre, organe de simţ" (fr. 2), Emp. admitea că "*ad*. este comprehensibil numai cît participă raţiunea..." (Sext. Empir., **Adv. math.**, VII, 124). Dar şi aceasta din urmă nu mai mult decît a putut să se-nalţe o "minte muritoare". Căci sînt taine "ce nu pot de oameni să fie

văzute, nici auzite, nici cu mintea vreodată cuprinse. Sau, cel puţin de aceia (de cei mai mulţi) care înţeleg numai în funcţie de ceea ce simt: «oamenii zborul încearcă/şi precum fumul se-naltă»; convinşi doar de lucrul de care s-a lovit fiecare în drumu-i..." (fr. 2). Ceva mai nuanţat în evaluarea pentru *ad.* a simţurilor (deşi "limitate", ele deschid, totuşi, "o cărare spre ale cunoaşterii ţărmuri", fr. 3), de asemenea, în deosebire de Parm., însă printr-o mişcare contrară ce vizează de această dată raţiunea, Emp. se destăinuie ca mai rezervat. Dar numai în sens relativ, adică atîta cît este vorba de condiţia noastră muritoare. În absolut "comprehensiunea" ar fi ca şi desţărmurită, poate, datorită "naturii divine" a sufletului pe care Emp. se bizuia în comportamentul său, aşa zicînd, după Dodds (17 bis, p. 171 şi urm.), şamanic şi care lui şi tuturor celor asemenea (lui Pythagoras, de pildă; vd. fr. 129) le făcea posibilă "învăţătura cea bună despre zeii ferice", ca şi cea despre "legea universală" a solidarităţii tuturor formelor lumii, prin suflare, neluată însă "în seamă", de oameni (fr. 131, 135). Minus încheierea, aceeaşi îndoială, de altminteri, firească în capacitatea simţurilor de a ajunge la *ad.* (din cauza slăbiciunilor, nu sîntem în putere să distingem *ad.* - οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές fr. 21) şi la Anaxagoras (în context: τἀληθές, crasă atică de la τὰ αληθές). Nici Democrit nu adaugă ceva esenţial, dar aceasta în nici un caz în urmarea negării "hotărîte" a *ad.*, după cum va zice Cicero (**Acad. pr.**, II, 23, 73; *ille verum esse plane negat*) ci, mai curînd, datorită unor dificultăţi de principiu, adică ontologice la limită, încă parmenidiene. Zicînd

că "există două forme de cunoaştere, una autentică şi alta obscură" de aceasta din urmă ţinînd "toate percepţiile", Dem. va fi negat posibilitatea *ad.* numai în limitele celei din urmă. Prima, în schimb, "autentică" (γνησίη), ar fi singura veridică (fr. 11), de îndată ce numai "pe calea reflexiei" (διανοία), judecata despre *ad.* "ar fi credibilă" (Sext., **Adv. math.**, VII, 138). Nemediată, cum, totuşi, ea este posibilă? În comentariul său (**loc. cit.**), Sext. presupune existenţa unui "organ mult mai fin de cunoaştere" care, aşa fiind, era în măsură să ajungă la fiinţă (la ἐτεῆ-a, ca realitatea în sine a "atomilor"), prin sine însuşi. Ca la Parm., numai "çalea reflexiei" duce la *ad.* ceea ce, într-o perspectivă ontologică, este în afară de orice îndoială. Dar mai mult decît ca la eleat, deşi, în prelungire, atomismul prin "dualismul" metafizic-fizic, putea să ducă, dacă nu, fie şi implicit, a şi dus, la un "dualism" în ordinea *ad.* "Obscure" sau, după informaţia lui Cic. (**loc. cit.**), "învăluite de tenebre", simţurile nu erau, în principiu şi falsificante. Aplicate lucrurilor, ele puteau să le "reflecte" întocmai.

Dar cum atomii alcătuitori nu sînt perceptibili, "cunoaşterea" lucrurilor (chiar dacă adevărată) nu o făcea posibilă pe cea autentică sau oricum nu se lega în nici un mod esenţial de ea. Chiar dacă "obscură" (adică, se subînţelege, neautentică), totuşi, în limitele obiectului de aplicaţie, cunoaşterea "pe calea simţurilor" poate fi adevărată. Distincţia "autentic" - "obscur" (inautentic) indica mai curînd deosebiri de grad între cele "două" adevăruri, decît un raport adversativ. Prin urmare, nu "sau-sau", ci "şi-şi", în dispunere paralelă, însă. Mai

"slab" decît cel "intelectual", fiind despre lucruri, *ad.* "perceptiv" ar avea, totuşi, fie şi o minimă autonomie care, paradoxal, nu participă la instituirea cît la destituirea sa. Căci privitor la lucruri ca alcătuiri pasagere din atomi şi nu la aceştia, el este pus definitiv sub semnul relativului. Dar de aici, numai un pas către relativism. Chiar dacă discutabilă cît porneşte de la o consecinţă de limită, interpretarea theofrastică la Dem. previne asupra relativismului posibil: "se ridică întrebarea dacă unul şi acelaşi (suc) pare sau nu tuturor la fel... Nimic nu opreşte ca ceva care e dulce pentru noi, altor animale să li se pară amar şi ca la fel să fie şi pentru celelalte gusturi"; "unul şi acelaşi lucru poate doar să pară unora amar, altora dulce, iar altora altfel" (**De causa**, pl. VI, 2, 1; **De sensu**, 68).

În acest caz, ce mai era *ad.*, ce şi falsul? Ca Platon la Protagoras (în **Theaitetos**, 161 c-168c), în interpretarea la Dem., Theophrastos semnala dificultăţi de conceptualizare în teoria *ad.* ca atare, dincolo deci de un eveniment anume. Căci discutabilă în limitele democritismului real-istoric, ea pare confirmată de logica posibilului. De altfel, în epocă, în medii sofiste, relativismul era presupus aproape metodic, prin utilizarea *antilogiei* (s.v.), fără ca, aceasta să fie relativistă, din principii. În acest sens este probant Protagoras, care va fi susţinut că privitor "la fiecare lucru există două raţionamente opuse unul altuia", începînd chiar "o scriere a sa" (**Adevărul sau Discursurile distrugătoare**, după Sext., **Adv. math.**, VII, 60) cu celebra afirmaţie: "omul este măsura tuturor lucrurilor, a existenţei celor ce există, a non-existenţei celor ce nu

există" (Diog. Laert., IX, 50). Dar mai cu seamă este doveditoare "antinomica" sofistă sau megarică, din **Dissoi logoi**: "Şi pe seama a ceea ce e adevărat şi a ceea ce e fals se enunţă argumente opuse, dintre care, potrivit unuia discursul fals e una şi cel adevarat, alta, potrivit celuilalt în schimb se spune că ele sînt identice" (4,1).

Opţiunea pentru varianta din urmă ar fi dublu întemeiată: "mai întîi că se vorbeşte cu ajutorul aceloraşi cuvinte". Astfel, "şi nebunii şi oamenii cumpătaţi şi ignoranţii şi învăţaţii" pun şi spun "aceleaşi nume: pămînt, om, cal, foc..." sau utilizează sintagme: "mai greu", "mai uşor", "mai mare", "mai mic", doar în sens relativ, (contextual) şi nu univoc: "un talant e mai greu decît o mină, însă mai uşor decît doi talanţi", "acelaşi om trăieşte şi nu trăieşte, aceleaşi fapte există şi nu există... Ceea ce există, pe meleagurile noastre nu există în Libia" şi nici invers (4,2; 5, 1-6). În al doilea rînd, "ori de cîte ori se dezvoltă un discurs dacă lucrurile se petrec aşa cum le descrie el, discursul e adevărat, iar dacă nu se petrec aşa acelaşi discurs este fals" (4, 2). Cît i se ia în seamă semnificaţia o propoziţie este cu necesitate adevărată sau falsă ("e limpede că nu acelaşi discurs este fals cînd îi e inerentă minciuna şi adevărat cînd îi e inerent *ad.*" - 4,5); dincolo însă de aceasta, deci ca simplă "expresie verbală", ea nu mai este nici adevărată, nici falsă. "Am putea avea aici originea distincţiei operate de stoici între φονή şi λεκτόν" (Kneale, 49, p. 23). În acest context, relativizant, în primul rînd, ca urmare a unei situări aporetice

de limită, poziţiile socratică-platonică şi aristotelică apar firesc fenomenologic ca restabilizatoare.

Cu ele, proiecţia primară (ontologică), fie şi uşor, absolutizantă şi relativismul care îndemna la prudenţă metodică sînt asimilate şi reconstruite într-o doctrina a *ad*. paradigmatică. Socrate săvîrşeşte primul gest, hotărîtor, de reevaluare a *ad*. ontologic în contextul şi cu mijloacele logicii, iar nu cu acelea ale ontologiei şi pentru aceasta, cum făcuse Parm. Metodă de descoperire sau, mai curînd, de instituire a conştiinţei, *maieutica* (s.v.) este, din acest punct de vedere, determinantă, ducînd la "dislocarea" (prin gîndire şi numire) a ceea ce în suflet stătea încă în regim ontologic. Adică a "înnăscutelor" sale, "structuri" de existenţă aflate întrucîtva în dublă condiţie fiind ale sufletului, dar în analogie cu cele ale fiinţei în sine (acestea din urmă deşi nenumite ca atare, totuşi presupuse de Socr. Pentru detalii să se vadă art.: *Idee, Socrate*). Aşadar, maieutica era cale a sufletului către sine, în vederea trecerii sale în regim de conştiinţă. Gîndindu-şi şi numindu-şi, conceptualizîndu-şi, pe scurt, structurile, sufletul făcea posibil adevărul însuşi, ca luare de cunoştinţă în ordinea propriei fiinţe. Aşadar, la *ad*., sufletul ajungea numai pe măsură ce îşi descoperea fiinţa. Deschiderea către doctrina platonică a *ad*. din **Theaitetos** este uşor recognoscibilă. De altminteri, faptul este, admis parcă, de către Plat. însuşi prin punerea lui Socr., ca personaj, să revină în **Theait.**, 149 a-150 d, asupra maieuticii.

Dincolo însă de continuitate şi mai presus de ea stă discontinuitatea, ceea ce vrea să spună că platonismul

este şi de această dată altceva, este el însuşi, o reconstrucţie fundamentală şi în teoria *ad*. Ca asimilare şi desăvîrşire în raport cu socratismul, discontinuitatea aduce cu o ruptură, realizîndu-se prin înfruntare sau respingere (într-un cuvînt, anatreptic) faţă cu tradiţia eristică, sofistă, cinică sau megarică. Sofismul cu nr. 4 (în lista lui Bonitz) din **Euthydemos** este o probă. Atribuit (fie şi convenţional) în dialog lui *Euthydemos* (s.v.), altfel însă motivul apare şi în **Dissoi logoi**, ca toate celelalte pînă la ei centrate în varii teme, acesta este făcut să participe la marea respingere a eristicii, ca o filosofie rea: "dacă ţi se pare că obiectul ei (filosofiei) este de soi prost, ţine-l departe... de toată lumea" (307c). "Este cu putinţă să minţi?" Dacă da, obiectează, interogativ, Euth., cu privire la ce, dacă minciuna, prin extindere, falsul, nu presupune o realitate? Căci "exprimă realităţile" numai acela care "spune *ad*.". Or, cum "lucrurile care nu sînt nu există" despre ele nu se poate nici vorbi. Prin urmare, minciuna nu este posibilă. Cînd cineva vorbeşte, "el spune *ad*. şi lucruri care sînt" (283 e - 284c). În manieră mai curînd neo-eleată decît riguros parmenidiană, trecut, parcă, şi prin şcoala lui Gorgias, Euthyd. admite cu sens numai judecata care trimite la fiinţă; în schimb, despre ceea ce nu este nu se poate vorbi.

Corespondenţa, aşadar, este pusă în termen restrictiv, de unde şi imposibilitatea falsului, la limită, chiar şi a *ad*. tocmai pentru că logic, doar el este cu putinţă. Respingerea poziţiei este reluată în **Theait.**, mai amplu şi mai profund, cu prilejul marii respingeri a relativismului protagorian sau, mai degrabă, a lui

Protagoras într-o interpretare relativistă. Dacă omul ca măsură a lucrurilor este tot una cu omul ca senzaţie şi, în consecinţă, ştiinţa însăşi este senzaţie, atunci "toate cîte mi se înfăţişează mie sînt pentru mine ca atare şi toate cîte ţi se înfăţişează ţie sînt ca atare pentru tine". Numai că, în acest caz, se admite doar posibilitatea adevărului; or, oamenii, "judecă în amîndouă chipurile, şi nu în mod statornic adevărat". Presupunînd o singură valoare, în cele din urmă, se ajunge la nihilism, prin relativism. Raportat numai la senzaţie, refuzîndu-i-se universalitatea, *ad.* este subiectivizat în chiar conţinutul său. Dar, poate ajunge la adevăr cel care nu ajunge la fiinţă? - ἦ ἱόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας? (**Theait.**, 152a, 169d, 186c. Vd. şi art. *Ştiinţă*). Aşa cum este pusă, problema *ad.* trece în regim ontologic (metafizic), în prelungirea parmenidismului şi în deschiderea către Aristotel. Căci judecăţile şi raţionamentele noastre pot fi şi sînt adevărate numai în măsura în care conţin "*ad.* lucrurilor" - τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν (**Phaid.**, 99e).

În sugestie platonică, în **Metaph.**, IX, 10 (capitol central după Heidegger), Arist., totodată cu definirea, "*ad.* - corespondenţă" s-a aplicat cu stăruinţă celui numit de regulă, azi, ontologic. *Ad.*, socotea Stagiritul, este atunci cînd admitem ca "despărţit ceea ce este în realitate despărţit şi ca unit ceea ce este unit". Dimpotrivă, "este în eroare acela ce gîndeşte contrar de cum sînt lucrurile în realitate" (**Metaph.**, IX, 10, 1051b, 1-5; cf. **Despre interpr.**, 1, 16, a). Aceasta este forma clasică a ceea ce avea să se numească "*ad.*-corespondenţă" (*adaequatio rei et intellectus*, la medievali).

Întrucît orice cunoaştere este o relaţie subiect-obiect-lucru, "*ad*.-coresp." are valabilitate universală, fiind ca genul în raport cu speciile. În mod evident, cînd este vorba de lucruri unite sau despărţite, de lucruri "susceptibile de ambele contrarii" sau "compuse", judecăţile noastre pot fi adevărate sau false, după cum se potrivesc sau nu. "Dar cînd e vorba de lucruri necompuse", ce mai înseamnă, de această dată, *ad*. şi fals? (**Metaph.**, IX, 10, 1051b, 10-20). Una şi unitară (necompusă din altceva de altă natură), nenăscută şi nepieritoare, fiinţa ca fiinţă nu intră, astfel, în relaţie cu nimic şi, nu este o relaţie nici în sine. Nici ca unitate a ceva cu altceva, nici despărţire, cu privire la fiinţă nu ne putem înşela, căci este şi nu poate decît să fie. Pe ce cale se ajunge însă la ea, deci cum este posibil *ad*. ontologic? În **Despre suflet**, III, 6, 430b 26 ("dacă pentru un principiu nu există contrariu, atunci el se cunoaşte pe sine însuşi"), ca şi în **An. sec.**, II, 19, 100 a ("intelectul intuitiv este principiul principiului ştiinţei, întocmai cum totalitatea ştiinţei este într-un raport asemănator cu stabilitatea lucrurilor") este sugerată o explicaţie de factură intuiţionistă.

Eliminînd-o (vd. art. *Fiinţă, Intelect, Ştiinţă*), s-o alegem ca mai operaţională pe cea logico-lingvistică, de asemenea aristotelică (cf. **Metaph.**, IX, 10, **Despre interpr.** 1), dar cu rădăcinile în eleatism. Fiind şi neputînd decît să fie, fiinţa se defineşte doar tautologic (analitic). Dacă i-am adăuga (sintetic) un predicat n-am mai recunoaşte-o în condiţie de subiect absolut şi ar urma să admitem în acelaşi regim, alături de ea, fie un atribut al ei, fie contrariul său. Dar calea, pre-

venea încă Parm., este de neurmat, căci şi într-un caz şi în altul *ad.* fiinţei n-ar mai fi posibil. Din chiar particularităţile cunoaşterii ontologice, trebuie să cercetăm şi o cale şi alta, fiind în alternativă de a şti dacă sîntem sau nu în măsură să gîndim fiinţa şi, în genere, "tot ce există ca esenţă" (**Metaph.,** IX, 10, 1051 b 30). Cele două căi, una a *ad.*, alta a erorii, delimitate încă de Parm., atestă originalitatea alternativei, ca şi necesitatea ei. Căci pentru a şti ce este, trebuie să ştim şi ce nu este, pentru a şti cum este şi cum trebuie să gîndim fiinţa e nevoie să ştim şi cum nu este, cum n-o putem gîndi. Stabilind logico-lingvistic că numai fiinţa este "adevărată" ca termen prim, mai departe ne-am da şansa de a şti ce "atribute" sau determinaţii îi convin sau nu (în aceeaşi ordine formală) şi în ce constă fiinţa (de acum, în ordinea interpretării, materială).

Pasajul din **Metaph.**, IX, 10, 1050 b 30: "cu privire la ele (la cele ce există ca esenţă) ne putem întreba ce sînt şi care determinaţii le aparţin sau nu", într-o interpretare mai liberă, pare să permită legitimarea ca *"ad."*, prin *"ad."* fiinţei a determinaţiilor acesteia. Interpretînd prin motivul medieval al convertibilităţii transcendentaliilor putem spune că indeterminarea, ilimitarea, incondiţionarea etc. sînt "adevărate" pentru că fiinţa este "adevărată". Una, fiinţa nu are a fi decît în aceste condiţii de inteligibilitate care îi sînt coextensive, de unde şi "convertibilitatea". În al doilea rînd, în aceeaşi interpretare, **fiinţa** ca adevăr, **adevărul** ca fiinţă, nu-şi pierd, identitatea. Nici chiar în ordinea formală a construcţiei ontologice, *ad.* nu cade din condiţia sa. Ontologic, el nu este şi ontologizat, pentru că

în identitate nu este tot una cu fiinţa. Dacă *ens, verum, bonum convertuntur*, faptul vine din "corespondenţă", din aceasta în forma identităţii, în care esenţa sa "este adevărul esenţei" (Heidegger, 43, p. 158). Ideea unui "*ad.* ontologic" nu o restrînge, deci, pe aceea a "corespondenţei", ci o sporeşte şi o nuanţează. Totodată, nu elimină nici discursivitatea, nici istoricitatea pentru intuitivitate şi anistorism. Dobîndit în fundamentul său (în afirmarea fiinţei care este şi nu poate decît să fie) pe o cale logico-lingvistică, aşa zicînd după Hegel, este încă abstract. Concretitudinea (deci completitudinea) se realizează istoric.

Rezultatul mereu relativ (depăşind şi în acelaşi timp, fiind depăşit) este şi proces continuu. Aşa şi este posibilă ontologia ca *ad.* ce sporeşte în sine. După filosofia platonică-aristotelică a *ad.* ontologic, cea mai spectaculoasă, prin centrare în analitica de tip logico-lingvistic, este aceea a stocilor. Distingind între "semnificat" (σημαίνόμενον) "semnificant" (σημαῖνον) şi obiect/referent (τυγχάνον) şi introducînd λεκτόν-ul (vd. art. *Semn*), prin acesta vor fi dat legitimitate conceptului de semnificaţie. Dacă semnificantul (vorbirea-φωνή) şi referentul (lucrul-πρᾶγμα) sînt corporale, semnificatul, adică "obiectul, desemnat şi exprimat" (το σημαίνόμενον καί λεκτόν) este un incorporal şi, în consecinţă, adevărat sau fals (Sext. empir., **Adv. math.**, VIII, 11; S. V. F., II, 166). Probabil însă nu fără restricţii, dacă "prin exprimabil (λεκτόν) ei înţeleg expresia care corespunde unei reprezentări raţionale" (Diag., Laert., VII, 63). Arist. condiţiona *ad.* şi flasul de contextul propoziţional: "numele şi verbele

dacă nu li se adaugă nimic, dacă nu sînt nici unite nici separate, astfel **om** şi **alb** ca termeni izolaţi, nu sînt adevărate, nici false. De pildă, cuvîntul **cerb**. El are un înţeles, dar acesta nu poate fi nici adevărat nici fals, dacă nu i s-a adăugat că el este ori nu este fie în general, fie într-un anumit timp" (**Despre interpr.**, 1, 16a). Aceasta, cel puţin în limitele strînse ale ideii de "corespondenţă".

Cu stoicii numele încep să fie socotite adevărate sau false întrucît semnifică sau nu raţional. Nu însă şi verbele ca, în genere, exprimabilele eliptice (de ex. "scrie", "aude", "vede", "vorbeşte" întrebările, poruncile, jurămîntul, optativul, vocativul): "întrebările, chestionările şi cele asemănatoare nu sînt nici adevărate nici false; pe cînd judecăţile propriu-zise sînt totdeauna sau adevărate sau false" (Diog. Laert., VII, 68). Cînd spunem "scrie" întrebăm "cine?", în timp ce rostind "Socrate scrie", numim (sau nu) ceva. Cînd spui "este ziuă pare să accepţi faptul că este ziuă. Dacă este ziuă, judecata este adevărată, iar dacă nu este ziuă, este falsă" (**ibid.**, 66). Adevărate sau false doar "exprimabilele complete în ele însele" - λεκτὰ αὐτοτελῆ (judecăţi şi raţionamente), ele comportă interpretări particulare în funcţie de gen (propoziţiile sînt simple sau nu) şi de specie (vd. art. *Axiomă*). Astfel, în seria celor nesimple (cea care şi pune cu deosebire probleme noi), judecata ipotetică este adevărată, "cînd opusul propoziţiunii terminale ei este incompatibil cu propoziţia iniţială", ca în exemplul: "dacă-i zi, este lumină". Opusa, "nu este lumină", prin incompatibilitate, o falsifică. În consecinţă, o judecată

de acest fel, este falsă "dacă opusul propoziţiei terminale nu este în conflict cu propoziţia iniţială". În "dacă-i zi, Dion se plimbă", "Dion nu se plimbă" nu este incompatibilă cu "este ziuă". O propoziţie consecutivă (după Crinis, asertorică) este adevărată dacă, iniţiala este adevărată şi terminala decurge: "deoarece e ziuă, soarele e deasupra orizontului". Dar e falsă, dacă începe cu o propoziţie asemenea sau se încheie cu una nederivată logic: dacă se spune în timpul zilei că "deoarece este noapte, Dion se plimbă", propoziţia este falsă.

Judecata cauzală, la rîndul ei, este adevărată numai în cazul în care iniţiala este adevărată şi terminala îi urmează; nu însă şi invers. În "deoarece e ziuă, e lumină", din faptul de a fi ziuă decurge celălalt. Din "este lumină" nu decurge însă "este ziuă" (Diog. Laert., VII, 71-74). Mai există deosebiri între propoziţii cu urmări în analitica *ad.* şi după cum numesc în ordinea posibilului şi imposibilului, a necesarului şi nenecesarului. Posibilul presupune *ad.* dar cu singura condiţie să nu intervină nimic exterior, deviant. De ex. "Diocles trăieşte". Este însă imposibil ceea ce nu semnifică real: "Pămîntul zboară". Necesarul, apoi, implică direct adevărul, chiar dacă intervin condiţii frenatorii sau deturnante: "Virtutea este utilă". Cînd însă nu în mod necesar "Dion se plimbă", dacă intervin factori nepriel-nici propoziţia poate fi falsă. Un caz mai aparte, însă dintre cele mai interesante, îl constituie acela al verosimilului (εὔλογον). "O propoziţie verosimilă este aceea care are mai multe şanse de a fi adevărată, ca în exemplul: "voi fi în viaţă mîine" (**ibid.**, 75, 76). Pro-

poziţia, în deosebire de celelalte, verificabilă coerentist logico-lingvistic, trimite la "calitatea extra-lingvistică" (**Ştef.**, 68, 61).

Cît priveşte *silogismul* (s.v.) el poate fi adevărat sau fals după cum sînt premisele şi respectate regulile inferenţei: dintr-un *ad.* decurge altul, ca şi dintr-un fals, falsul. "Dar şi un *ad.* poate urma dintr-un fals, de ex.: din «pămîntul zboară» va urma că «pămîntul există», pe cînd dintr-un *ad.* nu poate decurge un fals, căci din existenţa pămîntului, nu urmează că pămîntul zboară". Există însă şi "argumente"/raţionamente "insolubile" deci indecidabile, în speţa *adevărului*: voalatul, grămada, încornoratul etc. (Diog. Laert., VII, 81, 82). În respingerea sceptică a alethiologiei stoice, ca dogmatică, Sext. Empir. (**P. H.**, II, 80 şi urm.), pentru a dovedi netemeinicia existenţei unui criteriu al *ad.*, se foloseşte de o distincţie a filosofilor porticului care, paradoxal, proba tocmai supleţea logicii şi epistemologiei acestora. Anume, este vorba de *ad.* şi adevărat. "Se spune (după stoici) că adevăratul se deosebeşte de *ad.* în trei privinţe: în esenţă (οὐσία), în compoziţie (σύστασις) şi în potenţă (δυνάμει). Mai întîi, în esenţă, deoarece adevăratul este un incorporal, căci el este o judecată (ἀξίωμα) şi o expresie (λεκτόν) pe cînd *ad.* este un corp, căci este ştiinţa tuturor lucrurilor pe care le declară, iar ştiinţa este raţiunea conducătoare, avînd o anume dispoziţie, aşa cum pumnul este mînă avînd o anume dispoziţie, iar raţiunea conducătoare este corp... Acestea diferă şi în compunere, întrucît adevăratul este ceva simplu, ca spre ex. «eu conversez», pe cînd *ad.* se compune din cunoaşterea mai multor

lucruri adevărate. În potenţă, deoarece *ad.* aparţine ştiinţei, pe cînd adevăratul nu în toate privinţele."

De aceea se spune că *ad.* există numai la înţelept, pe cînd adevăratul se poate găsi şi la cel prost. Căci este cu putinţă ca prostul să spună ceva «adevărat» (cf. şi S. V. F., II, 132). Dar "adevăratul" este contradictoriu în sine, ceea ce înseamnă că şi *ad.* conţinut, de îndată ce stă "ca sistemul cunoaşterii lucrurilor adevărate". De aici, în replică sceptică, şi imposibilitatea logică a *ad.* Mai întîi pentru a demonstra că există ceva adevărat, "dogmaticii" pornesc de la ceva presupus a fi adevărat (principiile în demonstraţie, spunea încă Arist., în **An. pr.**, I, 10, 76a, sînt nedemonstrabile). Dar nu avem de unde şti că presupoziţia este adevărată. Trebuind, în urmare, s-o demonstrăm, regresăm astfel la infinit, ceea ce este tot una cu a admite "că e imposibil să cunoşti că există ceva adevărat". Mai departe, se spune despre ceea ce este "mai general dintre toate" că este sau adevărat sau fals, sau nici adevărat nici fals sau şi fals şi adevărat. Dacă propoziţia "toate animalele sînt însufleţite", este adevărată, "orice animal individual este însufleţit", este adevărată. În condiţia în care propoziţia generală este falsă, rezultă ca "toate sînt false". Deci şi această propoziţie trebuie să fie falsă, dar ea afirmînd ceea ce afirmă este adevărată. Atunci nu au cum să fie toate neadevărate.

Apoi, dacă "lucrul" este şi adevărat şi fals, decurge că fiecare este deopotrivă într-un fel şi în altul, de unde "se conclude că nimic nu e adevărat prin natura sa". În fine, ceea ce nu este nici adevărat nici fals, nu are cum să fie decît dincolo de o determinaţie sau de alta. Din

această cauză, "va fi non-evident dacă *ad.* este". Cum nu se poate delibera dacă o propoziţie este adevărată sau falsă, cade din sens şi criteriul de distincţie şi stabilire (II, 87 şi urm.). Dogmaticii nu au nici o îndoială în privinţa valorii operaţionale şi a posibilităţii logice a criteriului (vd. art. *Asentiment*) pentru că admit *ad.*, "dar, dacă nu există nimic adevărat, iar criteriul pare a folosi pentru judecarea adevăratului, atunci criteriul este fără de folos şi zadarnic, chiar dacă ne-am învoi, printr-o concesie, că posedă o anume realitate substanţială" (II, 94). Cu înţelesuri distincte după cum luăm în seamă "acţiunea" şi *ad.*, în funcţie de acestea criteriul are sau nu valoare. În limite practice este operaţional, dar pus numai în termen de reprezentare. Căci, îndreptîndu-ne atenţia către cele ce ne apar în şi prin acestea, "vom putea trăi fără opinii în ceea ce priveşte cîrmuirea vieţii noastre, deoarece nu putem rămîne cu totul inactivi" (I, 22-23). "General" (ca măsură a înţelegerii, în care sens lucrul semnificat şi organele naturale sînt numite criterii, ca spre ex. "văzul"), "particular" ("orice măsură artificială pentru înţelegere ca rigla şi compasul") şi "special" ("orice măsură artificială de înţelegere a unui lucru non-evident"), criteriul este admisibil în primele două speţe, dar cu rezerve în cea de a treia, reductibilă, de fapt, la "măsurile logice" sau la "criteriul logic".

Luat şi acesta, la rîndul lui, în trei sensuri, în acela al agentului, în acela al instrumentului şi în acela al modelului, se diferenţiază specific, dar, în acelaşi cîmp, al non-operaţionalităţii. După agent, (omul), criteriul este inapt, dată fiind diversitatea percepţiilor

şi judecăţilor în funcţie de modul său de a fi generic şi individual. După instrument, după senzaţii şi raţiune, criteriul de asemenea este inoperant, de îndată ce simţurile se deosebesc între ele şi fiecare percepe distinct în funcţie de varii factori, ca şi înţelegerea, de altfel. În sfîrşit, după model (obiectul judecăţii): de unde şi cum intelectul poate şti că reprezentările (perceptive) ale lucrurilor se potrivesc acestora? (vd. şi art. *Tropi*). În urmare, criteriul nu are nici sens, nici valoare operaţională. Critica sceptică, nihilistă, atrage, totuşi, criticist, luarea aminte asupra dificultăţilor de conceptualizare a *ad*., adevăratului şi criteriului de validare. Poate că Sext. Empir. şi, în genere, scepticii "ignoră orbeşte" (Kneale, 49, p. 158) multe distincţii stoice şi chiar dacă opoziţia se fixează, adesea, abstract, poziţia lor rămîne constructivă, paradoxal, tocmai prin deconstructivismului critic (Pentru *criteriu*, vd. şi art. *Probabil*).

AER (ἀήρ)

Atmosfera care înconjoară pămîntul, abur, ceaţă, ceea ce se respiră, unul din cele patru elemente cosmologice. Etimologia platonică, deşi privită cu rezerve, este mereu seducătoare şi sugestivă: "cît priveşte aerul (ἀήρ)..., să fi fost el numit astfel pentru că ridică (αἴρει) lucrurile de la pămînt sau, poate, deoarece curge într-una (ἀεὶ-θεῖ) sau pentru că vîntul se iscă din curgerea lui? De fapt, poeţii numesc ἀῆται suflările vîntului. Poate că ἀητόρρουν-ceea ce e ca dintr-o răsuflare - e ca şi cum cineva ar spune πνευμα τόρρουν - ceea ce este suflat (**Crat.**, 410b-c). La Homer,

în deosebire de αἰθήρ (vd. *Eter*), *a.* este nume pentru partea mai obscură, ceţoasă, umedă a atmosferei (ἐρεβεννή ἀήρ - ceaţă întunecată, în **Il,.** V, 684). De aceea, peste tot unde apare, în epopei, este pus "să ascundă lucrurile" pămînteşti sau Olimpul. Cu multe sensuri (numai în aceste limite), *a.* la Hom. nu are în schimb altele: el nu numeşte "materia" respiraţiei ("se credea că omul respiră πνοιή, ceva înrudit cu vîntul", "nici elementul transparent", aşa zicînd, în stare pură, cum, de pildă, ὕδωρ desemnează apa şi πῦρ, focul; (Frenkian, 24, p. 27, 36, 28). În formă încă mitică, *a.* este individualizat în teocosmogonia lui Epimenides (s.v.) în care, alături de Noapte, capătă valoare, prin anticipaţie, de principiu: "Ep. postulează două elemente primordiale, Aerul şi Noaptea" (Damascius, **De principiis**, 124, I, 320, 17); "În versurile atribuite lui *Ep.*, din Aer şi Noapte (ἐξ 'Αέρος καὶ Νυκτὸς) s-au alcătuit toate" (Philodem, **De pietate**, 47a). 2. Ca principiu, însă, *a.* este instituit abia de Anaximenes (s.v.) şi reconfirmat de Diogenes din Apollonia (s.v.). "Substrat unic şi infinit", la primul, la celălat, *a.* pare să fi fost şi ordinea sau inteligenţa lumii şi, în acest sens, tot una cu zeul (a., "îmi pare una a fi zeu" - θεὸς δοκεῖ εἶναι...; fr. 5, în Simpl., **Phys.**, 152, 22).

Tot ca principiu, numai că alături de foc, apă şi pămînt, este recunoscut şi de Emp. (dacă, şi în ce măsură, agrigentinul are în vedere aerul şi nu eterul; vd. art. *Empedocles*; *Eter*), în timp ce în *stoicism* (s.v.) stă mai degrabă ca principiu-element. Această funcţie şi acest statut îi fuseseră identificate încă de *Anaximandros* (s.v.) prin aşezarea lui, alături de celelalte trei

elemente, în natura *apeiron*-ului. Ca focul, apa şi pămîntul, intransformabil (Anax.,. "nu face naşterea dependentă de transformarea elementului", Theophrast, fr. 2, în Simpl., 24, 13), tot ca ele este determinat şi limitat. Deosebit de *apeiron* (s.v.) prin acestea, el îi seamănă însă prin eternitate, nenăscîndu-se şi nepierind. Datorită dublului său regim, fiind şi nefiind în identitate cu principiul, *a.*, (ca toate celelalte), este în măsură să medieze între indeterminat şi ilimitat, unic şi etern şi determinat, limitat, multiplu, trecător. Dubla deschidere, către apeiron şi lucruri, îi conferă un rol în care este menţinut mai tot timpul în gîndirea greacă a secolelor următoare (cu excepţiile semnalate). "Moarte a focului", în "drumul în jos", mijloceşte între principiu şi apă ("moartea" sa), iar în celalalt drum, între apă şi foc (vd. art. *Foc, Heraclit*). Ca "element", dar într-o poziţie şi denumire mai aparte, este menţinut şi de *Philolaos* (s.v.). Zicîndu-i Dionysos, cel "ce oblăduieşte geneza umedă şi caldă", deci punîndu-l în analogie, dacă nu în identitate cu un zeu (asemenea lui Diog. şi lui Emp., care însă opta pentru Hera), Ph., ca pe toate celelalte, raporta şi aerul, ca pe o realitate secundă, la "monada unică" ("Domnia lui Zeus" din care, presupunea el, se trăgeau toate, Proclos, **In Euclidem**, 180, 8, A, 14). Cu mult mai interesantă la Ph., este punerea *aerului* în corespondenţă cu unul dintre cele cinci corpuri geometrice (solide), anume cu octaedrul. Nu era atît vorba de punerea unui element (în genere a tuturora, căci focul era raportat la piramida-tetraedru, apa la eicomedru, pămîntul la cub) într-o structură, cît de facilitarea prinderii transformărilor

sale (şi nu numai ale sale) într-o ecuaţie. Preluată şi dezvoltată de Plat., sugestia se desăvîrşeşte numai în dialogul de bătrîneţe, **Timaios.** Cînd va fi făcut "corpul" lumii, demiurgul va fi pus în acesta mai întîi focul, ca să se poată vedea, şi pămîntul, spre a fi tangibil.

Cum însă focul şi pămîntul, "nu aveau cum să se combine convenabil", fără mediatori, în continuare, demiurgul, "a pus *aerul* şi apa între foc şi pămînt", făcînd ca *aerul* să mijlocească între foc şi apă, apa între *aer* şi pămînt, deci amîndouă între elementele extremă (**Tim.**, 31b-33a). Ca Ph. văzînd în octaedru "elementul" *aer*, Plat. imaginează seria unor transformări, aşa zicînd, *more arithmetico*: "fragmentele care vin din disoluţia sa pot să treacă în două părţi de foc. Şi invers: cînd o infimă cantitate de foc învăluită într-o masă de *aer*, de apă sau de pămînt... este îmbucătăţită, două părţi de foc se combină într-una de *aer* şi cînd *aerul* este învins... doi corpusculi de aer plus încă o jumătate se condensează într-un corpuscul de apă" (**ibid.**, 56d). Pentru explicitare, combinatoria completă aşa cum a fost ea reconstituită într-un comentariu la **Tim.** (Martin, 51, p. 259): "separînd cele 20 de baze triunghiulare ale unui icosaedru regulat, pentru că 20 = 8 x 2 + 4, se va ajunge la două octaedre şi o piramidă, ceea ce înseamnă că un corpuscul de apă poate să dea două de *aer* şi unul de foc. La fel, pentru că 8=4x2, într-un octaedru se află bazele a două piramide, adică un corpuscul de *aer* poate da două de foc. Şi reciproc: 4x2=8; deci, două părţi de foc pot să se reunească într-un corpuscul de *aer*. Iar întrucît 8x2+8/2=20, doi

corpusculi de *aer*, divizaţi în baza lor, pot să se reunească într-un corpuscul de apă" (Aceeaşi "aritmetică" este valabilă pentru **apă** şi **foc**; nu însă şi pentru *pămînt*; **vd., s.v.**). Minus descrierea după model aritmetic, *aerul* este menţinut în aceeaşi poziţie şi funcţie şi de către Aristotel. Mai uşor ca apa, nu însă şi ca focul, oricum, avînd greutate (în deosebire de eter), el s-ar mişca de jos în sus şi dinspre centru către margini (**De caelo**, I, 3, 269b-27a). Cald şi umed, el mediază între foc (uscat şi cald) şi apă (umedă şi rece). Instituit în principiu (nume al acestuia) de Anaxim. şi Diog., ca atare, nu se menţine în "durată lungă". De altminteri, asemenea tuturor celorlalte "elemente". Pe măsura devenirii filosofiei şi ca limbaj propriu, ca supleant pentru fiinţa în sine, *aerul* funcţionează din ce în ce mai puţin. Pentru că nu este sigur dacă Emp. va fi admis ca un element în tetradă eterul dar nu *aerul*, poate că "istoria" lui filosofică se încheiase cu Diog. Ce-i drept, în tradiţia lui Anaxim. încă (şi a discipolului său), aveau să se înscrie şi hipocraticii, cel puţin pe cît atestă tratatele **Despre vînturi** şi **Despre aer, apă şi locuri** (în **Despre regim**, "principiul" nu mai este *aerul* ci, în egală măsură, focul şi apa). Se şi prezumă, în acest sens: "gîndirea lui Anaxim. şi Diog. a inspirat teoriile medicale ale tratatului hippocratic **Despre vînturi** sau **Sufluri** (Περὶ συχόν) şi, poate, i-a inspirat lui Diocles din Carystos, medic din şcoala siciliană, teoria pneumei" (Buffière, 13,bis, p. 74). Dar, prea strîns legată de context (ceea ce era şi firesc), resemnificarea hippocratică este, orice s-ar spune, prea puţin filosofică sau nu de interes major pentru filosofie. Ultima

mare readucere a elementului *a.* în prim plan (sau aproape) este cea înfăptuită de stoici, dar nu în condiţie de principiu. Adevărat că, fie şi ca element, intră în alcătuirea "principiului activ", a pneumei (foc şi aer), iar că, în maniera alegorizantă va fi fost asociat Herei. Cum era şi firesc, după "experienţe" cruciale (platonică, aristotelică) revenirea la cosmologismul iniţial nu mai era posibilă fără un enorm risc de inactualitate. Hrysippos (s.v.), de aceea, în **Despre mişcare, Despre natură**, fie şi uşor, îl pune în termeni cu semnificaţie mai accentuat fizică. Asemenea focului, fiind uşor, *a.* urcă, apa însă coboară. Astfel că, "a. se rataşează focului şi apa pămîntului". Este "în mod natural obscur şi rece". Dar în **Despre proprietăţile active** îşi schimbă ideea, observă Plutarh, zicînd că "proprietăţile active nu sînt altceva decît substanţe aeriene", care şi "menţin corpurile". Căci "dacă fiecare corp" are o calitate dominantă, "cauza stă în aer care i-o menţine..." (Plut., **Despre contradicţiile stoicilor**, XLII, XLIII.). Poate să fie vorba de o revenire la teoria principiului activ.

AFAZIE (αφασία)

Neputinţă de a vorbi (prin extindere, de a afirma, de a decide), de la φάσις (vorbă, afirmaţie, decizie) şi α/a privativ, stupoare, mut de uimire (Eurip., **Hellena**, 549; **Iphig. in Aulis**, 837); a reduce pe cineva la tăcere - εις ἀφασίαν τινὰ ἐμβάλλειν, Plat., Phileb., 21d). În limbajul şcolii sceptice, la Timon, a nu afirma nimic, ca urmare a faptului că nu se poate delibera (Aristocles peripat. în Euseb., **Praep. ev.**, XIV, 18, 2); abţinere, în acest sens: "noi socotim abţinerea de la

vreo afirmaţie (αφασία) nu ca fiind în raport cu natura lucrurilor", ca şi cum acestea ar determina-o, ci numai întrucît sînt "obiect de cercetare" (Sext. Empir. **P. H.**, I, 192). Ca suspendare a *judecăţii* (s.v.), mijloc de dobîndire a *ataraxiei* (s.v.). Cu semnificaţie medicală, de mai tîrziu (ca pierdere a funcţiei de vorbire) nu are comun decît etimonul.

AFECT (πάθος)

lat., *affectus* (*affectus animi* - starea sufletului; Cic.); rom., patima, afectus: "Patima, care Latinii o cheamă afectus", (Micu, **Inv. metaf.**, X, 232). Probă, trăire, experienţă: τά γ'ἐμὰ πάθη - ce am trăit eu însumi (Plat., **Phaid.**, 96a); eveniment, împrejurare: τὰ ἀνθρωπήϊα πάθεα - întîmplările (pătimirile) omului (omeneşti) la Herod., V, 4; modificări ("pătimiri") ale lucrurilor: τὰ περὶ τὸν οὐρανόν τε καὶ τὴν γῆν πὰθη - ce pătimeşte cerul şi pămîntul (Plat., **Phaid.**, 93 c; "însuşire ce se poate schimba, cum e, de pildă, albul şi negrul, dulcele şi amarul", "procesele reale şi schimbările survenite deja în aceste însuşiri", "schimbările şi mişcările vătămătoare..., pagubele supărătoare", "însuşirile" (πάθη) numerelor (Arist., **Metaph.**, V, 21, 1022 b 15-20; I, 5, 986 a 17). Prin extindere, specie a *calităţii* (s.v.) "o a treia specie a acestei categorii sînt calităţile pasive şi *afectele*". Dacă frigul şi căldura sînt "calităţi pasive", pentru că lucrurile care le primesc nu sînt afectate, dar altfel sînt active, afectînd simţurile noastre, albul şi negrul, culorile în genere, "sînt rezultatul unei afecţiuni". "Cînd cineva se ruşinează, se înroşeşte; cînd se sperie, devine palid...". Dar nu sînt

în această condiţie non-restrictiv, căci ele pot să fie şi calităţi "dacă decurg din constituţia naturală".

De aceea, calităţile rezultate cauzal sînt mai degrabă *afecte* (*afecţiuni*). Acestea de altminteri şi provin "din cauze uşor de înlăturat" (**Categ.**, 8, 9a, 27-10a, 13). Sensul cel mai tare este însă în ordine psihologică. În strînsă legătură cu "materia naturală a vieţuitoarelor", *a.* dezlănţuie "afecţiuni puternice" de tip psiho-somatic (mînia, teama, mila, blîndeţea, "ba chiar şi bucuria şi iubirea, precum şi ura"). Totuşi, *a.*, ca potenţialitate, în raport cu *afecţiunea* (πάθημα) corporală nu este strict determinant: la modificări sufleteşti puternice corpul răspunde uneori slab, şi invers. Originate în suflet, *afectele* ("dorinţa, mînia, teama, îndrăzneala, invidia, bucuria, prietenia, ura, regretul, emulaţia, mila şi, în general, toate cele cărora le urmează plăcerea sau durerea") şi, totodată, cu reflexe în corporal, ele ţin de starea noastră naturală. De aceea, moral, "nu după ele sîntem judecaţi drept buni sau răi, ci după virtuţi şi vicii" (**De an.**, 403b, 19; 403a, 5-1 25; **Eth. Nic.**, II, 1105b, 25-30). Calitative şi/sau accidentale toate acestea, o altă speţă care numeşte în ordinea a ceea ce îi este, "propriu numai sufletului", subîntinde *a.* în (prin) sine (καθ' αὑτό). În discuţie intră intelectul pasiv / afectabil (ὁ παθητικός νοῦς) care, în deosebire de cel activ "neafectabil şi neamestecat", "poate să devină toate" (**De An.**, I, 403a, 3, III, 403a, 5-20, vd. şi art. *Intelect*).

Peste cîteva secole, *Plotin* (s.v.), în direcţie platonică dar mai cu seamă aristotelică, avea să accentueze sugestiv motivul autonomiei sufletului în determi-

narea pasiunilor-emoţiilor. Întrucît "subordonează corpul", sufletul face ca ruşinea, teama, durerea, concupiscenţa, bucuria, să-şi aibă "principiul" în sine. Bunăoară, "în teamă, paliditatea se produce în corp cînd sîngele se concentrează în părţile inferioare". Principiul, în consecinţă, stînd "în stare latentă în suflet", determină modificări somatice, semnalate perceptiv (**Enn.**, III, 6, 3). Revenind însă la expunerea istorică, în înţeles preponderent psihologic la Arist., ulterior, *a.* capătă tot mai mult semnificaţie morală sau, mai exact, o funcţionalitate criteriologică. Alături de senzaţii, anticipaţii, criterii ale adevărului (Diog. Laert., X, 31), *afectele* sînt operaţionale, din acest punct de vedere, în cîmp moral. Luînd plăcerea "ca punct de plecare al fiecărei alegeri şi al fiecărei aversiuni" şi introducîndu-ne la ea, apreciem "orice bun cu ajutorul *afectelor* noastre luate drept criteriu" - ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες (Epicur, **Scris. către Menoiceus**, în Diog. Laert., X, 129). Aceasta în sensul că, stări ale sufletului, ca plăcerea şi contrariul ei, durerea, afectele sînt în măsură să ne determine alegerea. Centraţi în plăcere ("avem nevoie de pl. cînd din absenţa ei simţim durere", "dar cînd nu simţim durere, nu mai simţim nevoia pl."), cu ea ca "punct de plecare", apreciem ce e bun şi rău, alegem între acestea după cum simţim (adică, după cum sîntem afectaţi).

Aşa se face că nici chiar orice plăcere nu poate fi socotită ca bună: "nu trebuie să alegem orice fel de pl. ar fi, ci adesea renunţăm la multe pl. cînd din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi. Şi de multe ori considerăm multe suferinţe preferabile plăcerilor,

dacă suportarea timp îndelungat a unor chinuri ne aduce, ca urmare, o pl. mai mare" (**ibid.**, vd. şi art. *Plăcere*). Cu stoicii *a.* (pasiunea) trece în termen predominant negativ, întrucîtva ca, mai înainte, la cinici. "O mişcare neraţională şi contra firii a sufletului - ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσυ ψυχῆς κίνησις - sau un impuls ce creşte în mod exagerat", după Zenon, o judecată eronată, dupa Hrysippos, oricum, *a.* (pasiunea) trimite la raţiune, dar la una pervertită prin eroare. Tot Zenon ar fi spus că "din falsitate rezultă perversiunea care se întinde şi asupra minţii, iar din această perversiune se nasc multe pasiuni, care sînt tot atîtea cauze de tulburare". Cu patru genuri: durerea, frica, pofta şi plăcerea (cf. Zenon şi Hecaton), se diversifică încă mai mult la nivelul speciilor, după cum urmează: durerea (λύπη), o strîngere neraţională a "sufletului", presupune: mila (ἔλεος), invidia (φθόνος), rivalitatea (ζῆλος), gelozia (ζηλοτυπία), tulburarea (ἄχθος), supărarea (ἐνόχλησις), îndurerarea (ἀνία), supliciul (ὀδύνη) şi prăbuşirea (σύγχυσις); frica (φόβος), "o aşteptare a răului", cu: teroarea (δεῖμα), şovăiala (ὄκνος), ruşinea (αἰσχύνη), groaza (ἔκπληξις), panica (θόρυβος) şi anxietatea (ἀγωνία), dorinţa (ἐπιθυμία); "o poftă neraţională" cu lipsa (σπάνις), ura (μῖσος), părtinirea (φιλονεικία), mînia (ὄργή), iubirea (ἔρως), pica (μῆνις) şi ciuda (θυμός) şi, în fine, plăcerea (ἡδονή), o exaltare iraţională, cu încîntarea (κήλησις), bucuria de răul altuia (ἐπιχαιρεκακία), desfătarea (τέρψις), bucuria violentă (διάχυσις).

Dar stoicii admit şi *afecte* bune (εὐπάθειαι) bucuria (χαρά), opusă plăcerii, "o exaltare justificată de raţiune", cu speciile: desfătarea (τέρψις), veselia (εὐφροσύνη) şi buna dispoziţie (εὐθυμία), prudenţa, opusă fricii "o evitare bazată pe raţiune", (εὐλάβεια) cu pudoarea (αἰδώς) şi modestia (ἁγνεία) şi voinţa (βούλησις), opusă poftei, "o dorinţă raţională", cu bunăvoinţa (εὔνοια), amabilitatea (εὐμένεια), respectul (ἀσπασμός) şi afecţiunea (ἀγάπησις). Cunoaşterea pasiunilor are scop pragmatic, de îndată ce suprimarea celor neraţionale este o condiţie de tot necesară a înţeleptului: acesta "e lipsit de pasiune, din cauză că nu cade în asemenea slăbiciuni" (Diog. Laert., VII, 110-117. Să se vadă şi art. *Apatie*). De aici, în interpretarea lui Cicero (**Tusc.**, IV, 14) şi definirea *afectelor* ca judecăţi "pentru a se înţelege cît sînt ele de vicioase dar şi cît sînt în puterea noastră". Cu un asemenea concept, este de înţeles predilecţia stoicilor pentru analitica pasiunilor. De altfel, mai toţi le vor fi consacrat cîte o scriere sau mai multe: Zenon, Herillos, Sphairos, (**Despre pasiuni**), Dionysios (**Despre plăcere**), Cleanthes (**Despre invidie, Despre plăcere**), Hrysippos (**Dovezi că plăcerea nu-i scopul suprem, Dovezi că plăcerea nu-i un bine**). Înţeleptul stoic însă, în măsura în care îşi stăpîneşte impulsurile prin raţiune, păstrează în sine răul şi "de aceea se tulbură mai mult decît cel lipsit de înţelepciune, care nu mai are de suportat acea pasiune" (Sext. Empir., **P. H.**, III, 276-277). În consecinţă, starea de ataraxie se obţine prin suspendarea oricărei judecăţi, reducîndu-ne la

"metriopatie", ca "menţinere în măsura pasivităţii noastre naturale" (Robin, 71, p. 383-384).

Eliminate prin nedeliberare, paradoxal, ele nu au a fi tot astfel şi în ordinea pragmatică: "noi, scepticii,... ascultăm, de legi, de obiceiuri şi de pasiunile fireşti, trăim, fără să ne facem opinii" (Sext. Empir., **op. cit.** I, 231).

AGRIPPAS (Ἀγρίππας)

Filosof sceptic, (sec. I), foarte puţin cunoscut, deşi, cu "adepţii lui", ar fi adăugat "alte cinci moduri (*tropi*, s.v.) care rezultă din deosebirea părerilor, din deducţia la infinit, din relaţia, din ipoteza nefondată şi din deducţia în cerc vicios" (Diog. Laert., IX, 88). Sext. Empir. nu-l nominalizează cînd vorbeşte despre "cele cinci moduri" de suspendare a judecăţii şi le atribuie "scepticilor noi" (**P. H.**, I, 164). Probabil că, în această categorie, îl includea şi pe *A*. Va fi formulat el sau alţii cele cinci argumente, oricum, acestea "marchează un veritabil progres" (Brochard, 10, p. 300).

AINESIDEMOS (Αἰνεσίδημος) din Cnossos (sec. I. ante, către sfîrşit)

Fondatorul aşa numitului scepticism nou (vd. *scepticismul*), autor al mai multor cărţi, toate pierdute. Diog. Laert. IX, 116 ne transmite doar titlul uneia, care va fi fost, poate, cea mai importantă: **Expuneri pyrrhoniene** (Πυρρώνειοι λόγοι). Preocupat de delimitarea de *probabilism* (s.v.) a scepticismului ar fi înfăptuit prima sistematizare a acestuia, dîndu-i "forma demnă ce se potriveşte filosofiei" (Hegel, 39, p. 103). În con-

secinţă, s-ar fi angajat în construcţia unui scepticism pur. Pentru aceasta, relatează Sext. Empir. (**P. H.**, I, 222 sqq), *A.* şi discipolii săi au crezut necesar mai întîi, să se delimiteze de platonism care, prin probabilismul academic, putuse fi luat ca scepticism, chiar dacă parţial. Or, "pînă şi atunci cînd exprimă unele lucruri după formula sceptică..., Platon nu va fi considerat pentru acest motiv sceptic". În al doilea rînd, au săvîrşit delimitarea şi faţă de probabilism: "academicii spun că un lucru e bun sau rău...., avînd convingerea că este probabil că ceea ce declară ei ca fiind bun există, mai curînd decît contrariul; şi despre lucrul rău susţin tot aşa", pe cînd scepticii puri consideră "că un lucru e bun sau rău" fără să-şi închipuie ceea ce pretind "că este ca fiind de natură să producă opinii...".

Delimitarea de platonism şi de probabilism (pentru a nu mai vorbi de filosofiile socotite din capul locului dogmatice) nu era însă operaţiune menită să singularizeze scepticismul, în absolut, rupîndu-l de tradiţie. *A.* şi discipolii săi, de aceea, au socotit că scepticismul evocă heraclitismul: "şcoala sceptică este drumul care duce spre filosofia heracliteană". Ceea ce, previne Sext. Empir. (**id.**, I, 210, sqq), trebuie luat cu prudenţă, pentru că, totuşi, Heraclit ar fi fost mai degrabă filosof dogmatic. Fiind, prin aceasta, în contradicţie cu scepticismul, "este semnul prostiei susţinerea că şcoala sceptică ar fi o cale spre filosofia heracliteană". În dezacord cu *A.* şi discipolii săi, Sext. Empir. mai este şi în definirea timpului. Unii "au susţinut că timpul este corporal: aşa au fost *A.* şi discipolii săi;... alţii au afirmat incorporabilitatea sa..." (stoicii). Cum, totuşi,

timpul nu poate fi, din perspectiva unor filosofii dogmatice, decît "una din două: corporal sau incorporal", de ce o prezumţie ar fi adevărată iar alta falsă, cînd au egală greutate, "datorită încurcăturii ce o prilejuiesc criteriul şi proba"? Astfel încît "nu vom putea face nici o afirmaţie întemeiată cu privire la timp" (**id.**, III, 138 sqq). Mai în acord cu *A.*, Sext. este în formularea de către acela a opt moduri prin care el credea "că poate dovedi că orice explicaţie cauzală a dogmaticilor este eronată" (**id.**, I, 180). Pe cele zece, de suspendare generală a judecăţii (vd. *Tropi*) pare să le admită a aparţine tradiţiei pyrrhoniene.

Aşadar, prin reacţie la dogmatism (ca instituire a opiniei proprii în criteriu de adevăr şi, în cele din urmă, şi de realitate, pentru că aceasta era presupusă a fi după cum era percepută, iar nu după cum este), *A.* formula cele opt moduri sau mai curînd respingeri, în principiu, cu îndreptăţire. Numai că, el însuşi cădea sub incidenţa propriei critici, absolutizîndu-şi opinia (suspendarea judecăţii cu privire la raportul cauzal). În consecinţă, de la perceperea unor grave dificultăţi ale etiologiilor tradiţionale, el inducea la imposibilitatea, de principiu, a unei etiologii. Aşa cum ni s-au transmis prin Sext. (**id.**, I, 180 sqq), cele opt moduri dau îndeajuns de bine seamă de ambivalenţa lor: 1. în aplicaţia cauzală, genul este de domeniul nonaparentului şi deci nu este confirmat de senzaţii; 2. deşi unui efect ar trebui să i se atribuie mai multe cauze, de regulă, se optează, de fiecare dată, pentru una singură; 3. lucrurile sînt produse şi se succed într-o ordine anume, pe care însă etiologii o ignoră; 4. pornind de

la aparenţă, "cercetătorii cauzei" extind ce este sau li se pare valabil în ordinea ei la cele nonaparente, imperceptibile; 5. toţi cei interesaţi de temă dau explicaţii cauzale după presupuneri proprii şi nu după "metode de demonstraţie" comune; 6. aceiaşi, chiar cînd iau în seamă şi alte puncte de vedere, aleg numai pe acelea care-i confirmă, ignorînd pe cele diferite sau opuse; 7. "adesea", filosofii dogmatici recurg la ipoteze etiologice care sînt în contradicţie nu numai cu "aparenţele" ori cu ceea ce susţin alţii ci şi cu propriile ipoteze; 8. tot "adesea", "dogmaticii" construiesc ipoteze cu privire le "lucrurile îndoielnice" pornind de la "alte lucruri îndoielnice". Memorabilă, atîta cît ţine de o raportare metodică, critica lui *A*. se pierde însă, în cele din urmă, într-un nihilism pe care ultimul mare sceptic, Sext., într-o analiză similară (vd. **Cauză**) va încerca să-l evite sau, măcar să-l atenueze. Elev al scepticului Heracleides, A. ar fi avut, la rîndu-i, numeroşi discipoli, între care nominalizat este numai Zeuxippos.

AISCHINES (Ἀισκίνης)

din (*demul*) Sphettos, "cetăţean al Atenei" (aprox. 430-360 ante), foarte ataşat de Socrate: numai *Ais*. "ştie cum să mă cinstească", ar fi spus acesta (Diog. Laert., II, 60); asistă la moartea dascălului (Platon, **Phaidon**, 59b). A scris dialoguri, probabil într-atîta de apropiate de maniera socratică de a filosofa, încît "unii răutăcioşi", mai ales *Menedemos din Eretria* (s.v.) ar fi spus "că cele mai multe (din ele)... erau de fapt dialogurile lui Socr., obţinute de el de la Xantippe". Mai puţin controversate sînt următoarele şapte: **Miltiades, Kal-**

lias, Axiochos, Aspasia, Alkibiades, Telauges şi **Rhinon** (Diog. Laert., II, 60-61). După H. Dittmar, care a strîns fragmentele (Aischines von Sphettos. **Untersuchungen und Fragmente,** Berlin, 1912), **Alkibiades** era o apologie a lui Socr. (contra lui Polycrates) scrisă cam între 394/3 şi 391/90 (p. 159). Privitor la atitudinea şi la relaţiile sale cu Alk., după *Ais.*, Socr. ar fi spus: "cred că în privinţa lui Alk. posed o însuşire hărăzită prin bunăvoinţa zeilor... Anume, datorită afecţiunii mele pentru el, mă aflu într-o stare asemănatoare cu a menadelor: cînd sînt pătrunse de suflul Zeului (Dionysos), atunci, din izvoarele din care alţii abia pot scoate apă ele absorb lapte şi miere. Tot astfel, deşi nu posed nici o cunoştinţă pe care, împărtăşind-o oamenilor să le fiu util, cred că, dat fiind sentimentul pe care-l nutresc pentru Alk., sînt în măsură să-l fac mai bun prin simpla apropriere ce-l leagă de mine" (în **Filos. gr.... II,** 1, fr. 27). **Axiochos**, apoi, un dialog despre plăcere, ar fi fost o explicaţie (o apărare) a comportamentului lui Alk. (**Ditt.**, p. 163; **Diès**, I, 17a, p. 150), **Kallias**, despre virtute, opunea acesteia (însoţită de austeritate) îmbogăţirea, degradantă prin utilizarea oricărui mijloc. În **Aspasia**, (dialog despre cea mai celebră femeie a epocii), relatînd prin Socr. o discuţie dintre protagonistă, Xenofon şi soţia acestuia, *Ais*. "platonizează" uşor, dacă nu cumva punctul de vedere ar fi fost, mai înainte, al dascălului comun. "Tu, i-ar fi spus Asp. soţiei lui Xen., îţi doreşti pe cel mai bun dintre bărbaţi, iar tu, Xen., pe cea mai desăvîrşită soţie. Atîta timp cît nu veţi putea fi, tu soţia desăvîrşită şi tu soţul cel mai bun de pe pămînt, va trebui să

regretaţi veşnic perfecţiunea, în ceea ce priveşte soţul şi, respectiv, soţia". Deşi cu oarecare trecere, în antichitate, totuşi, în succesiunea socratică a fost aşezat în serie secundă: "dintre cei ce l-au urmat (pe Socr.), cei mai de seamă au fost: Plat., Xen., şi Anthistenes", iar dintre "cei zece de pe lista tradiţională", "patru sînt mai deosebiţi": alături de Phaidon, Eucleides, Aristippos, şi *Ais*.

ALEXANDROS (Ἀλέξανδρος)

din Aphrodisia (*floruit* între 198-211), întemeietor al şcolii alexandrine de exegeză la Aristotel (supranumit, exegetul - ἐξηγητής). Comentează **Analiticele prime, I, Topica** (8 cărţi), **Meteorologicele, Metafizica** A-E, **Despre simţuri** (şi încă: **Fizica, Despre suflet, Despre naştere şi distrugere, Categorii, Despre interpretare, Analiticele prime II, Despre cer**, dar interpretările la acestea s-au pierdut). Scrieri personale: **Despre destin, Despre mixt, Despre suflet, Aporii fizice, Probleme morale** (ultimele trei cu paternitatea încă discutată), poate şi **Despre intelect**. În metafizică, fizică şi logică este mai puţin original, în raport cu Aristotel şi post-aristotelicii (în speţă Theophrast) de imediată succesiune. Bine şi, se pare, că şi extensiv, cunoscute i-au fost operele predecesorilor: "este unul din rarii peripateticieni care avea cunoştinţă de opera întreagă a maestrului său şi a tradiţiei şcolii" (Michel, 52, p. 876). Memorabilă, oricum, este predilecţia sa pentru aporetica aristotelică (de ex. privitor la mişcare ca trecere de la potenţialitate la act şi ca act incomplet, totodată) ca şi pentru logică, punînd accente necesare

("afirmaţia şi negaţia nu sînt la acelaşi nivel", silogismele în cele trei figuri sînt raportate la împărţirea logicii în apodictică, dialectică şi sofistică, după cum urmează: silogismul apoditic este pus în legătură cu fig. I, cel dialectic cu cea de a doua şi, în fine, cel sofistic, cu ultima; cf. Dumitriu, 18 bis, p. 267). Dar, în mod deosebit "celebre" au fost lucrările de psihologie ale lui Alex. "datorită calităţii lor, noutăţii şi violentelor critici pe care le-a determinat" (Moraux, 52 bis, p. XVI). Şi mai exact, aceste lucrări ca interpretări şi dezvoltări la "noetica" aristotelică. Potenţial (receptiv) şi actual (creator, activ) intelectul este altul în fiecare specificaţie sau este doar unul, dar în dublă funcţionalitate? Oricum, deşi în grade diferite, problema trecerii de la potenţial la actual rămîne. La Aristotel mai degrabă în separaţie, intelectul pasiv şi cel activ nu sînt articulate îndeajuns. *Alex.* se aplică acestei dificultăţi pe care, fie şi parţial, o depăşeşte prin introducerea a patru distincţii în ordinea nous-ului. Este vorba mai întîi de un suflet material (ὑλικός), ca potenţialitate, în mare, pus în termeni aristotelici. Acestuia i-ar urma altul (sau, mai curînd, altă treaptă) ca dispoziţie (ἐν ἕξει), întrucîtva analogic intelectului practic aristotelic, care conceptualizează în funcţie de educaţie şi, totodată, în vederea ei. Conceptualizînd, intelectul deja se constituie ca o realitate structurată, ceea ce înseamnă că se poate gîndi pe sine. Ca atare, este în act. Dependente de lucrurile lumii, fiind luare de cunoştinţă, celor trei speţe-trepte, le urmează regimul, fiind asemenea lor, perisabile. "De aici marele scandal al comentatorilor medievali care au vorbit de materia-

lismul lui *Alex.*" (Michel, 52, p. 875). Totuşi, ca Arist., sau oricum în prelungire aristotelică, el mai distinge şi un intelect activ (creator), act pur, tot una cu gîndirea în sine, nemuritor şi divin, venind din afară (θύραθεν). "Doar din afară", în sens ontologic (Michel, 52, p. 876), ceea ce înseamnă că "separaţie în intelectul însuşi şi neunit cu materia, el este separat pentru că nu este gîndit, iar nu întrucît este venit ca atare de altundeva" (**De intelectu**, 113, 22). Să se vadă şi art. *Intelect*. Apăsînd pe intelect ca dispoziţie, *Alex.* a părut că îl reduce la simpla potenţialitate sau, altfel spus, la "o aptitudine fără subiect, ceea ce este absurd" (Averroes, **Despre suflet**, 1, III, 169), Or, trebuie să se distingă, prevenea tot Averr. şi după el toţi "averroiştii" şi aceasta pînă tîrziu, în filosofia Renaşterii, între un intelect pasiv, individual şi perisabil şi altul activ, separat (fiind neamestecat cu materia) şi unic, întrucîtva, în sens antropologic, deci ca determinaţie a genului (cf. Renan, 58 bis, p. 134 şi urm., 354 şi urm.). Reţinînd specificaţia averroistă, disputa dintre "averroişti" şi "alexandrişti" nu pornea, la rigoare, de la o opoziţie, ci numai de la o deosebire. Punînd intelectul activ în termen de "treaptă" numai, *Alex.* nu-i fixa prea exact regimul, prin aceasta însă, nu-l şi nega.

ALEXINOS (Ἀλεξῖνος) din Elis

(aprox. 300 ante), discipolul lui *Eubulides*, (s.v.), supranumit Elenxinos, Criticul, "pentru că îi plăcea foarte mult controversa". Ar fi polemizat cu Zenon stoicul, cu Ephoros istoricul, în cărţi care s-au pierdut (Diog. Laert., II, 109, 110). A încercat, fără succes, să

întemeieze o şcoală la Olympia, pe care voia s-o numească olympică. Dar din motive extrafilosofice (mîncarea neîndestulătoare şi locul nesănătos, aflăm din aceeaşi sursă), elevii l-ar fi părăsit.

ALKMAN (Ἀλκμάν) **din Sardes**

(aprox. 600 ante), liric spartan care, aşa cum s-a descoperit de curînd (în 1957 în papirus-ul Oxyrhynchus cu nr. 2390), a scris un poem teo-cosmogonic. Fragmentele păstrate sînt puţine şi "rupte" unele de altele, încît cu greu şi numai aproximativ se poate reconstitui, fie şi în linii mari, scenariul. Limbajul este mitic, dar cu acea ambiguitate care permite dezlegarea principalilor termeni: Πόρος şi Τέκμος, de sensul dobîndit prin personificare. Pus în legătură cu Tethys (titanidă, fiică a Cerului-Ouranos şi a Pămîntului-Gaia şi însoţită cu zeul/fluviul Okeanos), mamă a tuturor apelor, dar şi apa sărată a mării, marea, Πόρος poate fi înţeles atît ca divinitate, cît şi, mai cu seamă, ca mijloc pentru a ajunge ceva, plan/scop, cale, albia unei ape, bazinul mării, prin extensiune marea însăşi (în **Od.**, 12, 259, în Hes., **Th**. 292). Dacă, între altele, avea şi aceste sensuri din urmă, rostul şi rolul său ca mijloc, plan, în raport cu Tethys pare perfect inteligibil şi scenariul cosmogonic coerent. S-ar putea vorbi, asemănarea "fiind evidentă", de Tethys ca demiurg şi cauză eficientă, de Πόρος în termen de cauză formală şi de Τέκμος, în acela de cauză finală (Kirk-Raven, 48, p. 48). Fragmentele alkmanice, păstrate într-un context (comentariu), aristotelizant, nu este exculs să fi suferit fie şi o uşoară contaminare, măcar atîta cît

putea fi posibilă prin citare (operaţiune selectivă şi intenţională, deci în măsură să modifice întrucîtva sensul a ceea ce este citat). Ce-i drept, Tethys aduce cu demiurgul care lucrează, probabil, asupra "începutului" (ἀρχή), după un plan-πόρος (mitic, ajutată de Πόρος), în vederea unui scop: τέκμος (bornă, demarcaţie, linie de demarcaţie, scop, garanţie, indiciu). Πόρος însuşi orientînd producerea către ceva, numai τέκμος este acel ceva în care tendinţa către se opreşte, realizîndu-se. Aristotelicizarea este evidentă, dar nu cumva, dincolo de aspectul livresc al operaţiunii, se poate bănui în intenţia comentatorului anonim identificarea în cosmogonia alkmanică a unei "scheme" (pre) filosofice? Dacă aşa ar sta lucrurile "lectura" prin Aristotel putea fi echivalentă cu una de tip filosofic, de îndată ce principiul întemeiază (funcţionează) material, formal şi "în vederea" a ceva, a întemeiatelor, adică ceea ce nu presupune neapărat un finalism; (v.d. *Cauză*). Deşi abia Arist. avea să pună într-o paradigmă de interpretare această înţelegere a principiului, ca atare, ea îi premerge şi poate fi identificată în întreaga istorie greacă a filosofiei, de mai dinainte sau de după. În acest caz, teo-cosmogonia lui Alk., are deja o structură filosofică dar ţine încă de pre (sau proto) filosofie (ca şi cea hesiodică, de altfel), fiind încă ataşată de modalitatea mitică de reconstrucţie a lumii (descrierea şi publicarea fragmentelor: D. L. Page, **Lyrica Graeca Selecta,** Oxford, 1968; în ediţii: Kirk-Raven, I, 6, A; A. Piatkovski, în **Filosof. gr....** I, 1. Alkman).

ALKMAION (Ἀλκμαίων) din Crotona

(sec. VI-V ante), discipol al lui *Pythagoras* (s.v.), autor al unei cărţi Despre natură, păstrată doar în puţine fragmente. Preocupat mai cu seamă "de probleme medicale", a scris-o pe măsura ştiinţei sale predilecte (Diog. Laert., VIII, 83). De aceea, acorda o atenţie specială descrierii omului, cu mijloacele fiziologiei şi ale psihologiei, dar nu numai, pentru că va fi încercat şi o legitimare ontologică a fiinţei noastre: "*A*. defineşte... diferenţa care îl separă pe om de alte vieţuitoare", identificînd-o în înţelegere (Theophrast, **De sensu**, 25, în **Filos. gr.**, II, 2; vd. art. *om*). Contestat uneori ca pythagoric (Ritter, p. 304), cel mai adesea e admis, în tradiţie hermeneutică aristoteliciană, chiar ca primul constructor al *tabelei opoziţiilor* (s.v.), deşi într-un mod încă imperfect (Rey, 58bis, p. 274; Rivaud, 59, p. 47).

ALKIDAMAS (Ἀλκιδάμας) din Elaia

(sec. V-IV ante) sofist din şcoala lui Gorgias. S-a remarcat ca orator şi profesor de retorică. Ar fi scris **Despre sofişti, Museion, Messeniakos, Întrecerea dintre Homer şi Hesiod, Elogiul morţii, Elogiul Naissei, Odiseu împotriva trădării lui Palamedes** (aceasta conservată) care i se mai atribuie, nu este însă autentică. În **Despre sofişti** elogiază oralitatea, de partea căreia trece toate şansele de persuasiune, luîndu-i-le, în schimb, discursului scris, pregătit deci cu minuţie mai dinainte. Oralitatea permite adaptarea la situaţii neprevăzute, mobilitatea, urmărirea şi iden-

tificarea momentului potrivit (καιρός). De asemenea, ea mai relevă talentul oratorului, care nu "este dat în natura-physis oricui", nici "nu ţine de învăţătură". Cei "în stare să ia cuvîntul" par "însufleţiţi" ca de "o cugetare divină" (2, 3; 4, 9; fr. 16, 17). Ideea că talentul nu e aflat "în natura oricui", ci doar în a acelora cărora le-a fost dăruit de soartă ca un har "divin" poate să semnifice o "nouă ipostază a lui *physis*", care nu are, deci, "caracter general şi egal". Teza, întîlnită şi în **Despre legi**, scrierea unui sofist necunoscut din epocă, nuanţează semnificaţia "naturii", făcînd-o să numească şi "natura proprie constituţiei individuale" (Banu, 5, p. 538). În aceeaşi problemă, a "naturii", în conceptul ei şi în raport cu "legea", ar fi definit-o pe prima "ca pe ceva comun şi natural, şi chiar atunci cînd (oamenii) nu aparţin aceleiaşi comunităţi şi nici nu-i leagă vreo înţelegere contractuală" (Arist., **Rhet**., I, 13, 1373b 6-18), evitînd s-o opună, în principiu, "convenţiei". Comune, prin aceasta, "legile naturii" se aplică egal: "divinitatea i-a făcut pe toţi ca (oameni) liberi"; pe nimeni "natura (φύσις) nu l-a făcut sclav" (B1). Se înţelege, deci, că abaterea de la natură este rezultatul unei"convenţii", în acest caz, nedreaptă, încălcînd dreptul natural însuşi. Opunînd φύσις şi νόμος cînd acestea îi păreau a nu se acorda, *Alk*. se va fi ferit de generalizare. "Atenienii au fost fericiţi urmînd legile lui Solon, iar spartanii legile lui Lycurg" (B 3), de bună seamă că datorită "adevărului" lor, deci potrivirii cu "natura". Aici stînd şansa "legii" (convenţiei), filosofia era chemată s-o apere în conceptul ei autentic, respingînd (sau prevenind) degradarea: "filosofia este în

privinţa legilor o redută" (B 4), iar înţelepţii, la rîndul lor, erau meniţi să conducă: "la Theba, cetatea a cunoscut înflorirea de îndată ce drept conducători au fost (instituiţi) filosofii" (B 5). Prin aceasta (sau şi prin aceasta) se va fi şi individualizat faţă de unii dintre apropiaţii lui Gorgias (Kallikles, dar poate că nu numai el), potrivnici filosofiei. Aceasta, Socrate, "este un lucru plăcut dacă te ţii de ea cu măsură în timpul tinereţei însă dacă stărui dincolo decît trebuie, ajunge o nenorocire pentru oameni"; "filosofii ajung neştiutori de legile care cîrmuiesc cetatea..." (**Gor.**, 484 c-e). Sau, ferindu-se însă să generalizeze, *Alk.*, opunea unei astfel de filosofii şi unui astfel de filosof, filosofia şi filosoful în cetate şi pentru cetate. Nu este exclus să mai fi existat un Alkidamas, autor al unui tratat **Despre natură**, în care, desigur între altele, ar fi transmis informaţia că Zenon eleatul şi Empedocles vor fi fost elevi ai lui Parmenides, "cam în acelaşi timp" şi că "pe urmă l-au părăsit..." (Diog. Laert., VIII, 56).

AMEINIAS (Ἀμεινίας)

dacă era legat "prin comuniunea prieteniei cu Parmenides", i-a fost contemporan (sec. V, ante). De altfel, presupunînd că aşa vor fi stat lucrurile, mărturia lui Diog. Laert., IX, 21 este revelatoare pentru anume comunicaţie între pythagorism (*A.* fiind "un pythagoric") şi eleatism. Aceasta nu neapărat în ordine metafizică, ci morală. "De A., nu de Xenophanes" ar fi fost îndreptat Parm. "spre viaţa de linişte sufletească (*hesychia*)". Singura referinţă asupră-i este cea în Diog. Laert.; în **Catalogul lui Iamblichos** nu apare ("unele

nume au fost omise probabil intenţionat, pentru a pune în valoare autorii de scrieri bine atestate din perioada medie...", Nasta, 53, p. 29).

AMELIOS (Ἀμέλιος) Gentilianus din Etruria

sec. III, discipol al lui *Plotin* (s.v.), după ce trecuse prin şcoala stoică a lui Lysimachos. Cînd îl întîlneşte Porphyrios, "în al zecelea an al domniei lui Galien", deci pe la 264, *Am.* era de 18 ani pe lîngă Pl. Îi înregistrează lecţiile într-un fel de "note de curs" (Scholii) în 100 de cărţi, iar în **Despre diferenţa dintre opiniile lui Plotin şi cele ale lui Numenios** (κατὰ τὰ δόγματα τὸν Πλοτινον πρός τὸν Νουήνιος) îl apără contra detractorilor, mai cu seamă platonicieni, din Atena. (Porph., **Viaţa lui Plotin**). Oferindu-i-o lui Porph. o însoţeşte de o scrisoare, de altfel, reprodusă în V. P., 17. Pentru a-l diminua, chiar oculta pe Pl., elevi ai lui Numenios, zicîndu-i "limbut fără de limită", l-ar fi socotit "plagiator" al dascălului lor, nici măcar inteligent, copiindu-şi "modelul" în ceea ce acesta avea mai puţin interesant. "Nici o expunere de ansamblu, nici o serie de extrase" ci, mai degrabă, relatarea "mai vechilor întreţineri" ale celor doi, cartea apăsa pe deosebirea dintre filosofii în cauză, căci "în timpuri diferite, aceştia s-au exprimat diferit cu privire la aceleaşi probleme" (Porph., ibid).

AMMONIOS (Ἀμμώνιος) fiul lui Hermeios

(începutul sec. VI), format în şcoala neoplatonică din Atena, a lui *Proclos* (s.v.); scolarh a celei similare,

din Alexandria (vd. *Neoplatonismul*). Dintre elevii săi sînt nominalizaţi *Simplicius* şi *Philopon* (s.v.). S-a aplicat cu stăruinţă asupra **Organon**-ul aristotelic, lăsînd comentarii la **Categorii**, la **Despre interpretare**, la **Analiticele** prime (la acestea din urmă, păstrate parţial) ca şi la **Isagoga** lui *Porphyrios* (s.v.), probabil în tradiţie orală, redactările putînd fi făcute ceva mai tîrziu de cei ce l-au ascultat (cf. C. Noica, 55 bis, p. 222). De şcoală, pentru instruirea elevilor, interpretările aduc, uşor, cu un model de lectură platonizantă a unor texte de altă factură şi, prin ele, a altor filosofii. Căci, în prima parte a comentariului la **Categ.**, cu deosebire, expunerea se dilată în consideraţii istorico-filosofice şi de metodologie (chiar de etică) a hermeneuticii. Exegetul trebuie să se supună la obiect şi să aibă o "bună judecată", dacă vrea "să înfăţişeze" exact, "gîndul filosofului" şi "să cîntărească adevărul". El nu trebuie "să se dăruiască în totul autorului şi doar să-i reproducă altfel spusele, ori să se străduiască să i le confirme cu orice preţ"; datoria lui e "să supună totul la proba criticii", chiar dacă e vorba de o autoritate, ca Arist. (**Prolog la cele zece categ.**, 37a- 37b). Acestea fiindu-i exigenţele, nu se poate spune că s-a abătut, principial, de la ele, deşi platonizează. Dar orice lectură este dintr-un orizont de situare. Faţă cu Boethius, dintre contemporanii săi, în aceeaşi ordine a exagezei la Arist., *Amm.* este mai puţin sugestiv şi, în consecinţă, "pentru istoria gîndirii greceşti şi răsăritene... nu prezintă o importanţă comparabilă" (Kneale, 49, p. 215). Ar fi nedreaptă însă nerecunoaşterea acurateţei comentariului, a atenţiei la nuanţe, chiar a perceperii

şi conservării caracterului aporetic al textului, al deferenţei faţă de filosofiile neconvergente crezului său. Cînd respinge, o face, poate, concesiv, dar îngăduinţa, aici cel puţin, dovedeşte o anume comprehensiune: "Pe drept", scepticii ar fi spus că "lucrurile nu sînt stabile, ci se mişcă neîncetat, iar spiritul nostru nu se poate adapta mişcarii lor...". Însă "spiritele alese", cum "a arătat" Plat., "nu numai că nu rămîn în urma lucrurilor, dar le şi preîntîmpină... şi astfel le pot percepe"...; hedoniştii susţineau că "ţinta vieţii e plăcerea, dar nu plăcerea aşa cum o înţeleg cei mulţi..., cea sensibilă, ci tocmai insensibilitatea totală a sufletului" (35a- 36a).

AMMONIOS SAKKAS

(probabil de la σάκκος-sac, dar şi ţesătură, manta grosolană; prin extindere, purtătorul de saci, σάκκου, *Amm.* fiind hamal), un "Socrate" al sfîrşitului de secol II, şi în continuare (ar fi murit în anul 220). Întemeietor al şcolii neoplatonice din Alexandria, celebră, mai cu seamă, prin "elevi": *Plotin* (s.v.), Origenes, Herennios. N-a scris nimic, dar, fascinant, va fi provocat o conversiune (a lui Plot.) şi o reconfortare filosofică a unui creştin (Orig.). Primul după ce a ascultat "celebrităţile de pe atunci ale Alexandriei", descoperind platonismul prin *Amm.* ar fi zis: "Iată omul pe care îl căutam". (Porph., **Viaţa lui Plotin**, 3). Cel de al doilea, mai înainte de orice, va fi fost atras de faptul că *Amm.*, "fusese creştin", deşi, "după ce a început să cugete şi să adîncească filosofia, s-a întors curînd spre un stil de viaţă mai apropiat de legile cugetării" (Eusebios, **Istoria bisericescă, VI**, 19, 7). Plot. şi Orig. se vor fi legat

"să ţină secrete dogmele pe care *Amm.* le-a explicat cu multă claritate în lecţiile sale". Primul care rupe convenţia este Herenn.; îi urmează, Orig. (Porph., **ibid.**). În detaliu, nu se ştie mai nimic despre învăţăturile lui *Amm.*, probabil neoplatonice cu reflexe neopythagorice, dar şi, totodată, aristotelice, şi stoice, de îndată ce, după prezumţia lui Puech, nu va fi pus Unul în termen de transcedenţă. În mai mică măsură, de şcoală, învăţămîntul lui *Amm.* ar fi fost mai curînd, un îndemn la "viaţa spirituală şi la purificarea sufletului", poate chiar un sistem de tehnici (Bréhier, 8, p. IV).

ANACHARSIS (Ἀνάχαρσις) Scitul

fratele lui Caduidas, regele Sciţiei, cu mamă grecoaică (de aceea "vorbea amîndouă limbile"), nominalizat de Dicaiarchos, de Hermip, de Hippobotos printre înţelepţii din care "unii aleg pe cei şapte într-un fel, alţii în altfel" (Diog. Laert., I, 101, 42). Ar fi venit la Atena "cam în timpul olimpiadei a 47-a" (deci între 592/1 şi 588/7 ante), cîştigînd prietenia lui Solon. Reîntors la curtea fratelui său, ar fi fost ucis de acesta, bănuindu-l "că vrea să răstoarne orînduielile patriei sale scite", înlocuindu-le cu cele de tip grecesc, de care se entuziasmase. Parcă spre a se confirma filoelenismul său, într-o altă variantă, *An.* ar fi fost omorît "pe cînd executa nişte rituri de iniţiere greceşti" (**ibid.**, 101). I se atribuie cîteva sentenţe sau, mai curînd, răspunsuri (replici) memorabile: "mai bine să ai un singur prieten de mare preţ decît mulţi fără valoare", "limba este ceea ce au oamenii în acelaşi timp bun şi rău", "viaţa este locul unde oamenii se păcălesc unii pe

alţii" ş. a. I se atribuie o scrisoare (apocrifă însă) către Cresus, regele lidienilor: "am venit, o rege..., în ţara grecilor, ca să cunosc obiceiurile şi îndeletnicirile lor. Nu caut să mă-mbogăţesc, ci îmi ajunge să mă întorc în Sciţia ca om mai bun, decît am plecat..." (**ibid.**, 105).

ANALITICĂ (αναλυτικα)

de la ἀναλύω - a examina în amănunt, a rezolva o problemă; ἀναλυτιχῶς, analitic; la Aristotel, ca nume pentru logică: "mai înainte de a aborda orice ştiinţă este necesară cunoaşterea analiticilor" (**Metaph.**, IV, 3, 1005b-4), dar şi pentru logică în sens mai restrîns, ca "ştiinţă demonstrativă" sau apoditică (ἐπιστήμη ἀποδεικτική). Aceasta este cercetată de Arist. în **Analitica primă** (Despre silogism) şi în **Analitica secundă** (Despre ştiinţă şi demonstraţie).

ANALOGIE (ἀναλογία)

proporţie matematică ("zeul a pus apa şi aerul între foc şi pămînt şi le-a proporţionat pe cît era posibil"; "corpul lumii, acordat prin proporţie"; Plat., **Tim.**, 31c, 32c), corespondent, corespondenţă ("tu atribui aceeaşi valoare tuturor oamenilor, cînd ei diferă prin merite, dincolo de tot ceea ce corespunde artei voastre geometrice" (**id.**, **Polit.**, 257 a). Ἀναλογίζομαι: a raţiona, a presupune prin *an.* (ἀν. τὰ γεγονότα πρὸς τὰ μέλλοντα - a conjectura asupra viitorului prin trecut, Plat., **Theait.**, 86), a compara ceva cu altceva (Arist., **Polit.**, VI, 6). La început, deci, aşa cum atestă textele filosofice înseşi, *an.* semnifica: proporţie matematică:

"doi termeni sînt în acelaşi raport între ei, ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, apoi ἀνὰ λόγον, de unde ἀναλογία. Cînd între cei doi termeni era un termen comun, *an.* se numea μεσότης" - termen mediu, intermediar, jumătatea dintre două extreme (Goblot, 32, p. 300). *Archytas* (s.v.) identifica "trei medii proporţionale" în muzică: aritmetică, geometrică şi subcontrară sau armonică. "Media proporţiei este aritmetică, atunci cînd trei termeni stau între ei în următorul raport excedentar: cu cît primul termen depăşeşte pe al doilea, cu atîta îl depăşeşte al doilea pe al treilea. Şi în această *analogie* se întîmplă ca raportul termenilor majori să fie mai mic, iar raportul termenilor minori să fie mai mare". Este geometrică dacă: "primul termen este faţă de al doilea ca al doilea faţă de al treilea. Cu acest caz, intervalul termenilor majori este egal cu intervalul termenilor minori". Media subcontrară, la rîndul ei, "se prezintă astfel: cu a cîta parte din sine primul termen îl depăşeşte pe al doilea, cu atîta parte din termenul al treilea termenul mediu va depăşi pe al treilea. În această *an.*, intervalul termenilor majori este mai mare, iar cel al termenilor minori mai mic" (fr. B2). În **Tim.**, 35 a, Plat. discută, în principiu, aceleaşi proporţii, numai că aplicate formării şi structurării lumii (Substanţa indivizibilă şi cea divizibilă, amestecîndu-se, formează o "a treia specie de substanţă intermediară, la care participă deopotrivă acelaşiul şi altul". După ce s-a înfăptuit, amestecul este divizat în părţi, fiecare din acestea avînd "în alcătuire pe primele două şi pe cea de a treia". Celei dintîi (luată ca unitate) îi urmează a doua, dublă (în corespondenţă aritmetică,

2), acesteia cea de a treia (3), mai mare ca prima de 3 ori; cea de a patra (4) este dublă faţă cu secunda, cea de a cincea (9), triplă în raport cu cea de a treia, cea de a şasea (8) este octuplă faţă cu prima (fixarea acestor două poziţii, din urmă, nu are legătură cu ordinea aritmetică, ca ţinînd de sistemul de corespondenţe dintre cele două serii puse în proporţie geometrică:

$$1 \begin{matrix} 2 & 4 & 8 \\ 3 & 9 & 27 \end{matrix}$$

În fine, cea de a şaptea (27) este de 27 de ori mai mare ca unitatea. La origine, deci, "un raţionament matematic riguros" (Goblot, **id.**), *an.*, cu timpul, trece în condiţie de inferenţă probabilă. Încă Aristotel o avea în vedere în acest regim: "în cazul în care generalul nu are un nume al său, trebuie să recurgem în acest scop la asemănare, căci adeseori nu se observă că am recurs la asemănare" / *analogie* (**Resp. sof.**, 15, 174a). Procedeul avea să fie teoretizat mai tîrziu şi de către medicii şi filosofii sceptici din "şcoala empiristă" (vd. art. *Menodotos* şi *Theodas*). Stagiritul însă, la vremea lui, prevenea şi asupra frecventei utilizări a *an.* în raţionamentele sofistice (în **loc. cit.** şi mai departe, 30, 181 a-b). În sfîrşit, *an.* mai este şi procedeu în construcţia ontologică. Dar pentru deslușirea ei în această funcţie este nevoie de o "lectură" prin Thoma, care o defineşte mai exact. În limbaj thomist, procedeul (sau teoria) poartă numele de *analogia* fiinţei (*an. entis*). Există, zicea Thoma (**Summa theologica**, I, q., 4, a3) mai multe tipuri de asemănare: a. între realităţi "care participă la aceeaşi formă şi în aceeaşi măsură" (este echi-

valenţa, ca între două lucruri la fel de albe faţă cu albul); b. între realităţi, "care participă de asemenea la aceeaşi formă, nu însă şi în aceeaşi măsură" (asemănarea se numeşte, în acest caz, imperfectă, ca între două lucruri dintre care unul e mai alb decît altul în raport cu albul) şi c. între două (sau mai multe lucruri) care participă la aceeaşi formă dar în planuri diferite. (În această nouă situaţie, va fi vorba de agentul non-univoc). Atunci cînd avem de a face cu un agent care nu aparţine speciei sau genului celor pe care le determină (repectiv, tatăl faţă cu fiul, soarele în raport cu cele pe care le luminează şi încălzeşte) vom putea spune că el este "în manieră analogică"; "aşa cum actul de existare este comun tuturor celor ce sînt". În consecinţă, pentru că există prin participare la Fiinţa în sine (Dumnezeu), toate cele ce există sînt asemănătoare, ca existenţă. *An.*, deci, în acest context, înseamnă raport de asemănare şi de dependenţă (*secundum atiqualem analogiam*).

Faptul însă este de sugestie antică, platonică şi aristotelică. Pornind, aşadar, de la o statornicire tîrzie, de la cea thomistă, epurată în prealabil de tot ceea ce nu aparţine ontologiei ci teologiei, invers, vom fi în măsură să desluşim mai exact sensuri ale *an.* care, altfel, puteau să treacă neobservate. Chiar dacă n-o conceptualizează, Plat. (ca de altminteri, nici Arist.) este cel dintîi care o aplică, parcă pînă la supralicitare, în prima construcţie, de pînă la **Rep. VI**, dar care şi atrage luare aminte asupra limitelor ei în dialogul **Parmenides**, cînd se foloseşte de argumentul celui de al treilea om (vd. *Participare*). Toate cele ce sînt într-o

specie sau un gen, presupunea Plat., sînt, ca specie sau gen, deci asemănătoare, pentru că participă la un model mereu în identitate cu sine prin unicitatea formei. Asemănarea lor, deci, vine din faptul că îşi iau existenţa de la existentul unic în raport cu ele. Procedarea analogică nu avea nimic circumstanţiat şi, deci, nu era lipsită de şansa trecerii sale, în însăşi logica ontologiei. Căci, analitic, şi, acest prim demers este de tot necesar, avem de a face cu un nivel al existenţelor: individuate şi pasagere şi cu altul al universaliilor, mereu în identitate cu ele însele. Cele dintîi, în urmare, sînt, (ca existenţă), şi sînt într-un gen (într-un universal prin analogie cu temeiul şi modelul). Cît însă raportarea analogică este dusă prea departe şi cele două planuri sînt situate pe verticală, în aşa fel încît unul generează şi altul este generat, lucrurile se complică. Între altele, "argumentul celui de al treilea om" previne asupra acestor dificultăţi: dacă "Socrate" şi "Callias" sînt oameni prin asemănare cu ideea de om, acest plan al oamenilor determinaţi şi cel al universalului om, ca să fie puse în analogie, nu obligă la un al treilea menit să le garanteze similaritatea?

Arist. avea să se servească de argumentul încă platonic pentru a evita o gravă cădere, aceea în regresiunea la nesfîrşit. În sine, fiinţa ca fiinţă implica deplina autarhie, stînd numai ca subiect şi nu într-un subiect. Or, dacă ea ca temei, trecea în termen relativ (corelativ) îşi pierdea tocmai primatul absolut. Pentru aceasta, dar şi pentru a da legitimitate procedării analogice, necesară în construcţia ontologică, Arist. face gestul hotărîtor: imanentizează (în raport cu individualele)

materia şi forma. Astfel că fiinţa în sine care numeric este una, dar ca specificaţie în număr de două (ca materie şi formă), este şi nu este în individuale sau este şi nu este ca temei şi model al lor. Este ca termen prim, absolut, şi nu este datorită existenţei unui raport între sine şi lucruri în care materia şi forma mijlocesc. Fără de mijlocire, analogia ca procedeu de construcţie, este compromisă, ceea ce, după "experimentul" platonic mai este repetat de Thoma. Separînd abstract cele două planuri, acesta nu reactualiza dificultatea încă platonică? Prin mediere însă asemănarea devenea perfect operaţională, pentru că, redusă la proporţiile ei exacte, ea nu se întorcea în contra a ceea ce trebuia să legitimeze. Despre individuale, aşadar, se poate spune că sînt în analogie (şi nu în identitate) cu fiinţa în sine pentru că sînt materie şi formă. Or, fiinţa este materie şi formă numai cît este "privită" dinspre lucruri şi nu în orizontul ei de inteligibilitate. Înlăuntrul acestuia, este una şi mereu aceeaşi, nu într-un fel (materie) şi în altul (forma). Numai "dinspre" lucruri ca materie şi formă, prin mijlocire, despre fiinţa determinată, pe scurt, se poate spune că ea este analogă fiinţei în sine.

ANAMNEZĂ (ἀναμνησις) **, vd. Reamintire**

ANAXAGORAS (Ἀναξαγόρας) **din Klazomenai**

în Asia Mică (500? - 428/7? ante), elev, mai întîi în cetatea natală, al lui Hermotimos, de la care avea să şi reţină că "νοῦς-ul" este "cauză a universului şi a întregii orînduieli" (Arist., **Metaph.**, I, 3, 984b-15). Apoi

l-ar fi audiat pe Anaximenes (Diog. Laert., II, 6). Dar acesta murise, probabil, mai demult. Anacronismul va fi fost posibil, presupunea Burnet (14, p. 290), prin interpretarea foarte liberă a unei informaţii theophrastice, *A*. "s-a asociat filosofiei lui An." (Simpl, **Phys.**, 27, 2; A 41 Diels), ca şi a poziţiei lui, în succesiunea lui Sotion, imediat după ultimul mare milesian. Or, niciuna, nici alta, nu atestă prezumţia discipolatului. Nu este exculs ca *A*. să fi avut cunoştintă de tradiţia milesiană şi s-o fi urmat, în linii mari, căci el însuşi trecea ca filosof al naturii. Altfel însă, în timpul şi în stilul reconstrucţiei sale nu sînt recognoscibile reminiscenţe milesiene. El este "mai modern" aşa-zicînd, prin extinderea caracterizării arist., relativă la Empedocles: "*A*., mai în vîrstă decît Emp., dar prin gîndirea sa (lit. prin operele sale - τοῖς δ᾽ἔργοις ὕστερος), mai recent" (**Metaph.**, I, 3, 984 a 10).

Părăsindu-şi cetatea, el se îndreaptă către Atena, unde se şi stabileşte, pentru o bună bucată de vreme (cam 30 de ani). Cu reputaţie solidă, are ca elevi pe Pericle, pe Euripide, pe *Archelaos* (s.v.), poate, ("după unii autori", Diog. Laert., V, 19), şi pe Socrate. Un proces de impietate (pentru a fi spus că soarele este o masă incandescentă, după Sotion, sau de impietate şi persanofilie după Satyros), în Diog. Laert., II, 12, i-ar fi adus condamnarea doar la amendă şi exil, într-o variantă, la moarte, în alta. Oricum, părăsind Atena, s-a retras la Lampsakos unde avea să şi moară. "Întrebat de magistraţii oraşului dacă ar dori ca ei să facă ceva pentru el, răspunse că ar dori ca în luna în care va muri el, să li se permită în fiecare an copiilor să se

joace şi obiceiul s-a păstrat pînă astăzi". "Poporul din Lampsakos îi făcu o înmormîntare frumoasă şi-i puse pe mormînt această inscripţie: Doarme aici *A.*; pînă-n culmile-nalte/Trudnic cătînd a afla adevărul" (Diog. Laert., II, 14-15). După aceeaşi sursă (Diog. Laert., II, 6, 11), A. ar fi fost autorul unei singure cărţi "scrisă plăcut şi cu măreţie" şi prima "în proză". După Vitruvius (**Despre arhitect.**, VII, 11) ar mai fi scris şi un tratat de perspectivă pentru scenografie, dar nimic nu este sigur. Din prima, s-au păstrat cîteva fragmente (22 la număr) reconstituite şi ordonate de Diels. După fragmentele rămase şi după interpretările celor vechi, *A.* ar fi socotit ca "principii": *homoiomeriile* (s.v.), în determinaţie şi funcţionalitate materială şi formală, şi νοῦς-ul (s.v.), ca factor agent şi ordonator.

ANAXARCHOS (Ἀνάξαρχος), din Abdera

(pe la 430 ante), indirect, prin Diogenes, din Smyrna, discipol al democritianului *Metrodoros din Chios* (s.v.), participant la campania orientală a lui Alexandru Macedon; dacă nu dascăl, protector şi îndrumător al lui *Pyrrhon* (s.v.) care va fi fost sedus, poate de deviza sa scepticist-agnostică, anume "că nu ştie nimic, nici chiar faptul că nu ştie nimic" (Diog. Laert., IX, 58).

ANAXIMANDROS (Ἀναξίμανδρος) din Milet

(?610-?547) "urmaşul şi discipolul" lui Thales (Simpl., **Phys.**, 24, 13), după informaţii antice (Diog. Laert., II, 1-2, Plinius, **I. N.**, II, 31, Eusebios, P. E., X,

14, 11) ar fi inventat gnomonul (sau "doar l-a adus în Ionia", Robin, 61, p. 48), ar fi explicat solstiţiile şi echinocţiile, ar fi întocmit o hartă a pămîntului ("locuit", cum preciza Agathemeros, prob. sec. II) şi a mărilor (cunoscute), ar fi construit o sferă cerească. Dacă a scris mai multe lucrări (**Despre natură, Despre stele fixe, Despre sfera cerească**, cf. **Lex. Suda**) ori numai una (**Despre natură**), prima intitulată astfel după informaţia lui Themistios, **Or.**, 36) este greu de stabilit. Principala (sau unica) sa scriere fiind, tot ce se poate, **Despre natură**, este însă improbabil să se fi numit astfel. Titlul, convenţional, este de invenţie ulterioară. Aceasta pe de o parte; pe de alta, nu este exclus ca ea să fi fost operă de geografie şi nu, propriu-zis, de filosofie a naturii (Heidel, 43a, p. 218 şi urm.). Oricum însă, singurul fragment (din ea, poate) care ni s-a transmis: "începutul lucrurilor este ἄπειρον-ul... De acolo de unde vine naşterea lucrurilor, tot de acolo vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea; căci ele trebuie să dea seamă, unele altora, pentru nedreptatea săvîrşită, potrivit cu rînduiala timpului", este cea mai veche vorbă filosofică a Europei (Heidegger, 41, p. 263). Nedispunînd încă de un limbaj propriu filosofiei, acesta, abia în formare, *An.* recurge la termeni: dreptate (δικία), nedreptate (ἀδικία), numai în aparenţă restrictivi; în realitate însă le este conferită o semnificaţie onto-cosmologică. Aceeaşi impresie o creează şi ἄπειρον-ul (s.v.) conceptul central al filosofiei sale care stă ca nume pentru fiinţa în sine. Dar şi acesta, chiar în şi mai mare măsură, se detaşează de forma sa poetică. După Theophrast, (în Simpl., **Phys.**, 24 13; A9,

Diels), *An.* ar fi scris încă "în termeni poetici" (însă în proză). Totuşi, ἄπειρον-ul este primul cuvînt al noului limbaj, specializat, al filosofiei. Temei universal, ἄπειρον-ul generează toate lucrurile (adică le în-dreptăţeşte), ne-dreptăţindu-se, în acelaşi timp, pe sine. Este ceva, aici, din jocul lipsei şi prisosului, deşi nu în forma în care avea să devină clasică, în aceea heraclitică. În prisos de sine, ca temei, şi astfel nedrept şi nedreptăţind, ἄπειρον-ul cînd produce lucrurile lumii, le în-dreptăţeşte, dar făcîndu-le "vinovate" de ne-dreptăţire. Căci ele din lipsă (absenţă) trec în prisos. Acesta intră, în ordinea lor, înseamnă depărtare de fiinţa în sine (de temei). Aşadar, pe cît lucrurile sînt mai definite ca lucruri, pe cît sînt mai în prisos de sine, apar ca lipsă a principiului. De aceea, revin înapoi pentru a da seamă de existenţa lor; sînt chemate înapoi, de ἄπειρον, pentru propria în-dreptăţire în vederea producerii altor forme de existenţă ne-dreptăţite atîta timp cît n-au fost în-fiinţate. Nedreptatea săvîrşită de cele instituite faţă de ἄπειρον este de fapt, a unora faţă de altele. Cele în-fiinţate, fiind astfel pe seama altora, din această cauză, trebuie să dea seamă de existenţa lor, în-dreptăţită în sine, dar ne-dreptăţitoare faţă cu altele.

Cu valabilitate în ordinea lucrurilor, în ce măsură însă dialectica în-dreptăţirii (dreptăţii) – ne-dreptăţirii (nedreptăţii) mai este explicativă la scara de existenţă a lumilor, care, după Theophrast (în Ps. Plut., **Stromata**, II, D 579; A 10 Diels), sînt "nemărginite"? Nelimitate numeric, deci nenumărate nu sînt ele, ca atare, în perfectă echivalenţă cu ἄπειρον-ul? Iar în acest caz,

întrucît principiul ar fi actual în lumi fără de număr, deci nemărginite ca el însuşi, ce ar mai însemna el ca eternă posibilitate (mişcare de în-dreptăţire)? Greu de dat un răspuns neechivoc, atîta timp cît informaţia privitoare la "lumile nenumărate" este ea însăşi echivocă. Se poate admite cu Zeller (75, p. 213 şi urm.) o serie nesfîrşită, în succesiune temporală? Cu Burnet (14, p. 63 şi urm)., "coexistenţa" şi nu "succesiunea" lor? Guthrie (37, p. 84; 104 şi urm.) presupune, poate cu mai mari şanse de adecvaţie un sens în dependenţă de "jocul" în-dreptăţirii şi ne-dreptăţirii ca şi, în consecinţă, de "învîrtirea în cerc" a tuturora, căci *An.* "a arătat că pieirea şi, înaintea acesteia cu mult, naşterea se ivesc din eternitatea fără de margini, învîrtindu-se toate în cerc" (în Ps. Plut., **id.**). Dacă aşa stau lucrurile ceea ce este foarte plauzibil, atunci aceeaşi dialectică a în-dreptăţirii – ne-dreptăţirii, ca joc al actualului şi posibilului, prinde şi lumile. O dovadă în plus o constituie cosmogonia anaximandriană (vd. art. *Cosmos, Cosmogonie, Timp*).

Ca atare, mai exact în scenariul ei, cu interes doar istoric şi poate cu precădere pentru istoria ştiinţelor, aceasta îşi dezvăluie semnificaţia filosofică numai prin raportare la perechea dreptate-nedreptate, săvîrşind, prin Anaximenes, deschiderea către întregul heraclitic "divizat-nedivizat, născut-nenăscut, muritor-nemuritor, logos-veşnicie, tată-fiu, divinitate-dreptate" (fr. 50). O deschidere istoric-reală va fi existat numai către Anaximenes, după tradiţie, discipolul său. Către unul heraclitian care ca foc se aprinde şi se stinge, nu este de admis însă decît una logică.

ANAXIMENES ('Αναξιμένες) din Milet

(550? - 480 ante), discipolul lui *Anaximandros* (s.v.) Diog. Laert., II, 3 mai înregistrează informaţia că ar fi fost şi "alesul lui Parmenides". Acesta însă era ceva mai tînăr. Va fi scris o carte "într-o limbă simplă şi nemeşteşugită" (**ibid.**) din care s-au păstrat foarte puţine fragmente. Dacă se compară ceea ce spune Diog. Laert. cu o mărturie theophrastică privitoare la An. (acesta "exprimîndu-se în termeni mai poetici"; în Simpl. **Phys.**, 24, 13; A 9 Diels), ar putea să rezulte că limbajul lui *Anax*. părea mai direct în raport cu cel al dascălului său. "Mai îndrăzneţ", An. nu este şi pe măsură "de exact" în timp ce *Anax*. va fi ales o formă care să elimine, pe cît era posibil, echivocul (Burnet, 14, p. 77). O deosebire între cei doi şi nu secundară, aceasta nu e singura. "Pentru *Anax*., principiul lucrurilor este aerul şi infinitul". Mai mult ca sigur că acest "şi" (οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον) este pus greşit de Diog. Laert. id. (Frenkian, 24, p. 537), pentru că din cele mai multe aflăm că *Anax*. socotea aerul ca substrat unic şi că este limitat-ἄπειρον (Hippol. Simpl. ş. a.). Dacă luăm în consideraţie faptul că Simpl. în **Phys.** 24, 26 îl preia pe Theophr. (care ar fi scris chiar o carte despre cel de al treilea milesian) atunci nu mai rămîne vreo îndoială că este vorba de aer ca de natura unică şi ilimitată a lucrurilor ("*Anax*. a afirmat..., că lucrurile au un substrat unic şi ilimitat"). Ilimitat, aerul nu este şi indefinit (ἀόριστον), aşa cum, la An., era ἄπειρον-ul ca principiu. S-ar părea şi, aparenţa a căpătat o anume autoritate prin supralicitare, că *Anax*. renunţă la marea achiziţie înregistrată

cu trecerea ἄπειρον-ului în condiţie de termen prim. Cum însă instituirea acestuia fusese ilicită (căci un atribut era identificat cu subiectul ontologic), ἄπειρον-ul trebuia să revină la condiţia şi poziţia sa. Cu un rol istoric considerabil, termenul anaximandrian, după îndeplinirea acestuia, trebuia trecut în rostul propriu. Gestul îl face *Anax.*, care schimbă "sintaxa": nu "ἄπειρον-ul este începutul (principiul)" ci "principiul este ἄπειρον". Luînd însă "limitatului" condiţia de subiect, şi confirmîndu-l în cea de predicat ontologic, *Anax.* lăsa poziţia liberă. Putem, într-o reconstituire prezumtivă, dar nu riscantă, să credem că momentul următor schimbării "sintaxei" va fi fost acela al punerii alteia, deocamdată, în forma: "x este ilimitat (ἄπειρον)". În fine, invariantul, cerîndu-se interpretat, este numit aer, ceea ce, din acest unghi de vedere, aduce mai degrabă cu un procedeu metodic decît cu unul sistematic. Impresia, deocamdată, este aceea a instituirii aerului **ca şi cum** ar fi principiu. Totuşi, opţiunea lui *Anax.* are şi o motivaţie oarecum internă, în sensul că ea va fi fost determinată de necesitatea justificării principiului în funcţia sa generatoare. Unic şi ilimitat, el nu poate produce prin transformare de sine. În acest caz, nu mai rămînea decît posibilitatea generării în sine, ceea ce presupunea identificarea unor mişcări nemijlocit legate de principiu şi menite să asigure apariţia formelor determinate cu păstrare, în acelaşi timp, a condiţiei de intransformabilitate. Aceste mişcări trebuiau să exprime esenţa însăşi a principiului şi astfel s-o menţină în identitatea ei dar şi s-o modifice, numai că în sine. "Pămîntul" şi "apa" nu erau în măsură

să sugereze la fel de bine ideea (sau s-o poarte, în condiţiile lipsei termenului specializat). Aerul însă (ca şi focul heraclitic, în modul său), prin rarefiere şi comprimare era cu mult mai adecvat într-o explicaţie a lumii cu respectarea celor două mari condiţii: unicitatea şi intransformabilitatea. Rarefiindu-se şi comprimîndu-se, aerul produce în "natura" lui fără să şi-o schimbe. Totodată, mişcări contrarii, ele se controlează reciproc, instituind prin ele însele acea necesitate pe care Heraclit avea s-o numească logos. De aceea, prin motivul "dedublării întregului" (unului), pregnant, şi prin acesta al "măsurilor" proprii aerului care se rarefiază şi comprimă, *Anax.* deschide "şcoala" milesiană sau, mai exact, o trece din condiţia faptului filosofic cu valabilitate în sine, în aceea a faptului cu valabilitate de tip sistematic. Heraclitic, *avant la lèttre*, *Anax.* face primul gest de "universalizare" a gîndirii filosofice din Grecia, el scoţînd-o din limitele unei şcoli şi făcînd-o să se descopere ca filosofie pur şi simplu. În al doilea rînd, prin acelaşi heraclitism posibil, istoricitatea filosofiei se dezvăluie ca sporire prin depăşire de sine.

ANDRONIKOS (Ἀνδρόνικος) din Rhodos

(sec. I, ante), scolarh al peripateticienilor (nu se ştie după cine; lui Erymeneos, către 110, i-ar mai fi fost doi, neindentificaţi însă), "editorul" operei lui Aristotel. "Se zice" că, adusă biblioteca lui Apelicon din Teos la Roma, cum în aceasta "era cea mai mare parte a scrierilor lui Arist.", mai întîi se va fi ocupat de ele Tyranion; obţinînd cópii, "*Andr.* le-a publicat" (Plu-

tarh, **Sylla**, 26). Discutabil aranjamentul, discutabile şi stabilirea textului şi lista, ediţia lui *Andr.* rămîne, totuşi, fundamentală (vd. *Aristotel*). Şi nu este exclus ca numele *metafizicii* (s.v.) să nu fi fost inventat întîmplător-editorial, de îndată ce acele mici tratate (în număr de 14), fără de titlu, pe care *Andr.* le va fi strîns, observîndu-le o anume unitate, într-un singur tratat şi le va fi zis μετὰ τὰ φυσικά, deci după Fizica (în interpretare tradiţională), nu sînt imediat după. În catalogul lui *Andr.*, **Fizica** este la poziţia 7, în timp ce **Metafizica** la poziţia 20. De aceea, poate că **metà** nu în primul rînd semnifică: după **Fizică** ci, **Dincolo de** φύσις. Prin urmare, μετὰ τὰ φυσικά putea fi gîndită de *Andr.* ca titlul acelui tratat care se aplică lui μετὰ τὴν φύσις.

ANNIKERIS (Ἀννίκερις) **din Cyrene**

(sec. IV-III), elev al lui Paraibotes şi al lui Hegesias (s.v.); la rîndul său, ca acesta din urmă, deschide şcoală tot în Alexandria. Informaţia din Diog. Laert.II, 86, cum că va fi fost răscumpărătorul din sclavie al lui *Platon* (s.v.) în anul 388 ante, poate o interpretare, nu este sigură. Ca Heg., de şcoală cyrenaică, în deosebire, va fi fost ceva "mai moderat" (Frenkian, 25, p. 554), admiţînd ca posibile: prietenia, recunoştinţa, respectul, fericirea: "Înţeleptul va putea fi fericit chiar dacă va avea supărări şi chiar dacă îi revin puţine plăceri" (Diog. Laert., II, 96). Socotind plăcerea ca scop al vieţii va fi evitat absolutizarea, pentru că la fel de omenească îi părea şi suferinţa. La fel, optimist cu măsură, credea că deşi raţiunea este în stare să ne dea încredere, mai

este nevoie "să ne formăm obiceiuri din cauza înclinării noastre spre rău" (**ibid.**). Pentru a fi identificat scopul vieţii în plăcere, Cicero (**De officiis**, III, 33) avea să-l respingă, pe el ca şi pe adepţii săi (Annicerii philosophi), într-un context în care îi apropie de Epicur.

ANOMIE (ἀνομία, ἄνομος)

(de la α/a, privativ şi *nomos*, regulă, convenţie acceptată, lege), fără lege (legi): 1. nesocotirea legii, nelegiuire ("cînd pe tot cuprinsul Mediei domnea o adîncă lipsă de respect pentru legi" - ἀνομίης; "furtişagurile şi nelegiuirea" -ἁρπαγῆς καὶ ἀνομίης, Herodot, 1, 16, 97; "Critias, refugiat în Thessalia, s-a asociat unor oameni care se dedau la practici ilegale" - ἀνομίας, Xenophon, **Memorab.**, I, 1, 24); 2. absenţa legilor (într-o prezumtivă secvenţă presocială a vieţii umane nu existau legi: "un bărbat isteţ şi ascuţit la minte" face să "se stingă cu desăvîrşire lipsa de legi, prin legiuiri" - τὴν ἀνομίαν τοις νόμοις... - Critias, **Sisyphos**, fr. 1325); 3. în deosebire, de εὐνομία, ("ştim în legătură cu buna legiuire-εὐνομία - şi absenţa legilor - ἀνομίας - cît de deosebite sînt una faţă de cealaltă, precum şi faptul că buna legiuire este cel mai bun lucru pentru obşte şi pentru indivizi, în timp ce lipsa de legi, cel mai rău...", **Anonimul lui Iambl.**, 7, 11); 4. popoare fără legi - ἀνομουσαι ("războiul... survine mai degrabă la popoarele fără legi...", **Idem**, 7, 6); 5. dezordine, conjunctă anarhiei (ἀναρχίᾳ καὶ ἀνομία, Platon, **Rep.**, 575 a).

nume şi titlu pentru un "scriitor" şi, respectiv, pentru o scriere din care s-a păstrat un fragment, reprodus de *Iamblichos* (s.v.), în **Îndemn la filosofie** (editat de Pistelli: **Protrepticus**, Leipzig, 1888). Atribuit rînd pe rînd lui Antiphon, lui Antisthenes cinicul, lui Protagoras, lui Critias, lui Teramenes, lui Democrit, lui Hippias, chiar şcolii pythagorice, fragmentul continuă să rămînă cu identitatea nesigură. Ceea ce pare mai în afară de orice îndoială este apartenenţa la medii sofiste. Nominalizarea autorului rămîne însă o problemă deschisă în continuare. Polivalent, fragmentul nu se lasă apropiat, pînă la identificare, mai de nici unul dintre sofiştii cunoscuţi. Pînă la un punct, prin cel puţin două motive: acela al raportului dintre legal /lege şi drept/dreptate şi acela al similitudinii dintre ceea ce Dumont numeşte "calităţile înnăscute şi calităţile dobîndite", pe de o parte, iar, pe de alta, "adevărurile eterne şi adevărurile de experienţă" (19, p. 147, 224), pare să-l sugereze pe Hippias (în ipoteza lui Untersteiner, III, **Anonymus Iamblichi**). Dar în aceeaşi măsură, mai cu seamă prin accentuarea caracterului convenţional al legii, dar şi prin ideea convertibilităţii (sau interparticipării) virtuţilor poate că "reflectă influenţa lui Prodicos" (Dumont, 19, n. 227). Recognoscibil şi Hip., dar şi Pr., chiar şi Critias, pentru a nu mai vorbi de Protagoras sau Antiphon (în care încă în 1889 Fr. Blass identifica autorul), recognoscibilă, pe scurt, întreaga mişcare sofistă, mai pregnant în direcţie demofilă, fragmentul (deci scrierea din care

provine) are (respectiv, va fi avut) ceva de compendiu sau de manual, aşa zicînd , "al bunului cetăţean".

Ce-i drept, nu excelează în originalitate (Kroll, Guthrie), dar poate ca îndemn şi îndreptar pentru cei "ce doreau să se avînte în viaţa politică" (C. Georgescu, 28, p. 576) ca şi "prin fina cunoaştere a naturii umane" (Gomperz, 34, p. 479), întregeşte imaginea mişcării şi, în genere, a istoriei culturale şi politice ateniene, de la sfîrşitul sec. V şi începutul sec. IV. Ca mai toţi sofiştii, şi acesta interpretează convenţionalist *legea* (s.v.). Deşi, evident, "imposibilă în afara arbitrajului legilor", s-ar părea, totuşi, că cetatea ascultă mai mult de forţă, deci, prin extindere, de o natură care scapă controlului politic şi moral al oamenilor uniţi într-o comunitate. Numai că forţa (fizică) este mai degrabă improprie omului care trăieşte în cetate şi, încă mai important, este mai slabă decît cea a dreptului. Ipotetic, se poate presupune existenţa "unui om extraordinar (ὑπερφυής), dur ca diamantul, la trup şi la suflet" şi care, în virtutea puterii sale, să nu prea se supună legii, crezînd că "samavolnicia" poate s-o înlocuiască pe aceasta. Admiţînd să existe, un asemenea "supraom" n-ar avea totuşi, mai nici o şansă "căci ar fi de ajuns" ca oamenii, "în temeiul bunei lor legiuiri" să i se opună şi să-l biruie (**Anonimul**..., A6). "Dreptul" şi "dreptatea" lui, ale unuia contra tuturor, stihiale, trec în nedreptate şi legea forţei în ilegalitate. Or, nimic nu aduce nenorociri mai mari decît încălcarea legii (vd. art. *Anomie*), aceasta, aducînd cu sine grave perturbări, deopotrivă în ordine socială şi individuală, economică şi politică: devierea preocupărilor oamenilor de la

activităţile lucrative către "cele care nu aduc nici o satisfacţie", stricarea relaţiilor de bună vieţuire, "tezaurizarea privată a bunurilor, în loc să fie lăsate circuitului lor în cetate", guvernarea tiranică.

Aceasta din urmă rezultă direct şi în mod necesar din ilegalitate şi este o ilegalitate, căci "un rege sau un tiran" fac din voinţa proprie voinţa tuturor, din capriciu normă şi din lege capriciu. "Cel care crede că un rege sau un tiran apar dintr-un alt motiv decît din lipsa de legi şi din sete de putere (πλεονεξίας) este un prost". Dovadă, numai instaurarea oligarhiilor ca urmare a uzurpării legii şi dreptăţii: "cînd aceste două lucruri... dispar..., din acel moment supravegherea şi paza lor trec în mîinile unuia singur; căci cum altfel ar putea să încapă conducerea în mîna unuia singur, decît dacă a fost izgonită legea, care e în folosul poporului?" Nesocotind legea şi dreptatea, legea care este, trebuie să fie în identitate cu dreptatea şi dreptatea cu legea, oligarhii îndrăgesc libertatea, cînd nu o suprimă, şi anulează criteriile şi garanţiile, socialmente controlabile, ale comportamentului politic şi moral. Cauză "a unor rele atît de mari", ἀνομία, este de la sine înţeles că doar "buna legiuire" (εὐνομία) întemeiază "fericirea" socială şi individuală şi numai "legile" sînt "călăuza vieţii tale" prescriind "ce trebuie să faci", oprindu-te "de la ceea ce nu se cuvine", toate acestea, oricînd şi oriunde "în cetate", "în locuinţe" (familie), în suflet (A7).

Prevenind, cu străşnicie, asupra neajunsurilor anomiei, *Anonimul* face mai mult decît operă de avertizare, pentru că, de regulă, "tiranii" sau "regii" vor fi

suspendat legile profitînd de stările de criză, mai cu seamă morală ("ori de cîte ori toţi indivizii s-au scufundat în viciu", *A.*). Prevenirea efectului impunea educaţia poporului. Demofil, întrucîtva ca *Solon* (s.v.), odinioară (aflînd că Pisistrates devenise tiran, le-ar fi scris atenienilor: "dacă aţi ajuns rău din pricina greşelilor voastre/Nu-nvinuiţi pe zei. Voi doar sînteţi vinovaţi...", fr. 8, Diels), *Anonimul* găseşte cauza cedării în starea de criză morală (eventual şi politică) a poporului şi nu în condiţia lui. De aceea şi crede în puterea formativă a educaţiei, pe care o justifică antropologic. Toate aptitudinile în care omul este în măsură să se desăvîrşească: înţelepciunea, curajul, elocinţa şi virtutea presupun "o predispoziţie naturală" (*phynai*) şi ceea ce se dobîndeşte. Cea dintîi, necesară, pentru gen, nu este la fel şi pentru indivizi, înzestrarea acestora fiind prin întîmplare. Diferiţi, aşadar, după natură, oamenii se individualizează însă mai cu seamă după cum îşi desăvîrşesc firea, căci ar sta în puterea lor să devină doritori de "lucruri frumoase şi bune", să fie iubitori "de trudă", să înceapă "să înveţe cît mai de timpuriu" şi "să persevereze vreme îndelungată" în toate acestea (A1).

ANTERIOR (πρότερον)

(lat. *anterior*): 1. înaintea a ceva- πρότερον τούτων ("ceea ce prevestise cu mulţi ani înainte printr-un oracol atenian Lisistratos", Herodot, VIII, 96), timpul anterior - ὁ πρότερον χρόνος (Tucid., VI, 9), mai înainte (mai demult) - πρότερον ("...avea mai demult intenţia...", Herod., VIII, 8); a lua-o/a fi mai înainte ca

valoare, importanţă, pricepere - πρότεροι ἡμῶν πρὸς τὰ τοῦ πολέμου ("...în arta războiului le-o iau mulţi înainte...", Plat., **Lahes**, 183b), ceea ce s-a spus mai înainte. Ἀλλ' ἆρα μουσικὴ ὅσην τὸ πρότερον διή λθομεν? ("dar este oare muzica, aşa cum am descris-o mai înainte?" Plat, **Rep**., 522a) în raport cu locul, *a.* este ceea ce e mai apropiat, iar cu timpul, ceea ce e mai îndepărtat faţă de momentul actual, ca războiul troian faţă cu războaiele medice, sau, în cazul viitorului ceea ce este mai apropiat: concursurile nemeice, ţinute o dată la doi ani şi primăvara, în lunile aprilie-mai, puteau fi socotite ca anterioare celor pythice (la patru ani şi în august-septembrie; Arist., **Metaph**, V, 11, 1018b). 2. Inclus, de Aristotel, în subdiviziunea post-predicamentelor (în serie cu contrariul său, posteriorul, cu opuşii, simultanul şi mişcarea - s.v.), *a.* este delimitat prin cinci sensuri, numai în **Categorii**, 12: primul (cel "principal"), semnifică în ordine temporală (ceea ce este "mai vechi" sau "mai bătrîn", este mai înainte), al doilea numeşte ceea ce stă mai înainte într-o serie şi de care succendentul depinde, nu însă şi invers, unu faţă cu doi; dacă doi există, există şi unu, dar pentru că este unu, nu urmează cu necesitate să fie şi doi. "Implicaţia că există celălalt nu se converteşte dacă începem de la unu". (În comentariul său, Ammonius exemplifică şi altfel: "dacă există om, cu necesitate va fi şi vieţuitorul..., pe cînd, dacă există vieţuitorul, nu va fi de la sine şi omul", **Prolegomene**, 137 v; p. 14a 21).

În al treilea rînd, se spune "*a.* potrivit cu o ordine anumită", ca în cazul ştiinţelor şi al cuvîntărilor, în

ambele speţe fiind ceva mai înainte şi ceva după prin logica alcătuirii şi a decurgerii (în geometrie, "elementele" preced teoremelor, în gramatică, literele silabelor şi orice discurs începe cu exordiul). Al patrulea, "axiologic", (cum i s-a zis), se aplică la ceea ce e "mai bun" şi "mai preţuit" prin fire. În mod obişnuit însă făcut să numească astfel pe "cei mai preţuiţi şi mai îndrăgiţi dintre semeni. De aceea, dar nu numai, sensul acesta este "mai aparte". Amm. comentează: "este oarecum mai aparte pentru motivul că este instituit prin decizia noastră şi nu prin natura lucrurilor" (138 r., p. 1467). Ultimul, în această serie (cu privire la el, Arist. este ezitant: după ce anunţă "patru sensuri" mai include unul: "s-ar părea că mai există un mod de *a*.") numeşte "orice cauză de existenţă pentru altul..." ceea ce generează faţă de "ceea ce e generat" (exemplifică Amm.), "lucrul" în raport cu "aserţiunea adevărată". Aşadar, cauza este mai înaintea efectului (anterioritatea are temei ontologic venind din condiţia însăşi a cauzelor prime, ca principii-cauze), şi, în genere, ceea ce determină în raport cu determinatul, atît în sistemul lumii, cît şi în acela al omului ca realitate şi cunoaştere, căci "lucrul se dovedeşte, într-un fel, cauză a faptului că aserţiunea este adevărată".

Tot "mai înainte", în felul lor, fiind şi ele cauze ale concluziei sînt şi premisele într-un silogism (**An. sec.**, I, 2, 72 a). Celor cinci sensuri din **Categ.**, 12, li se mai pot însă adăuga altele şase, din **Metaph.**, V, 11 (între care, deşi vag, numai cel de-al treilea, numeşte asemenea corespondentului său). Identificarea altora, în **Metaph.**, ţine, fără îndoială de trecerea de la descri-

erea predominant logico-lingvistică la aceea, cu precădere, ontologică. Astfel, din punctul de vedere al mişcării, *a*. este socotit ceea ce este mai aproape de principiul motor (copilul, de pildă, faţă cu omul matur, mai departe).

Dinspre *putere* (s.v.), apoi, este *a*. ceea ce întrece în potenţialitate, aceasta prin chiar modul ei de a fi, capacitate de determinare în alt lucru a unei modificări (În consecinţă, ceea ce "nu se poate pune în mişcare", prin sine, urmează, pe cînd ceea ce este "mai tare", este *a*.). Al treilea sens este "al ordinii" (rînduirii): sînt mai înainte cele aşezate la anumite intervale, în raport cu unul de referinţă, după o regulă (coristul care este după corifeu este *a*. celui următor sieşi). Din perspectiva cunoaşterii, mai departe, se poate distinge însă între un *a*. absolut (ἁπλόος πρότερον) şi altul în ordine sensibilă (κατά τὴν αἴσθησιν). Absolut, şi deci κατά τῶν λογον, în ordine logică, cel dintîi numeşte principiul, cauzele prime, universaliile, în timp ce, al doilea, individualele şi cauzele particulare. (De aceea, numind în aceeaşi ordine, a realului, acesta este un *a*. "mai apropiat" de noi; celălalt însă e mai îndepărtat. "Tocmai cele mai universale cauze sînt cele mai îndepărtate de noi, pe cînd cauzele particulare sînt cele mai apropiate de simţire"; **An. sec.**, I, 2, 72a). Dialectician subtil, Arist. schimbă mereu perspectiva, descoperind sensuri care uneori par a se contrazice. Astfel, la o raportare abstractă, cel de al treilea din **Categ.**, 12 şi cel de al patrulea din **Metaph.**, XI, întrucîtva, dau impresia că se infirmă reciproc. *A*. de o parte, ulterior

de alta, elementul îşi schimbă poziţia în funcţie de situarea "observatorului".

Căci, mai înainte, după ordine, dacă este privit dinspre logică trece în condiţie opusă, anterioritatea revenind universalului. (Ca statul, *a*. "familiei şi fiecăruia dintre noi", **Pol.**, I, 1, 1252 b). Dar tot din punct de vedere logic, accidentul e *a*. întregului, care nu poate să fie fără părţile componente. Se mai aplică termenul şi însuşirilor lucrurilor anterioare: în geometrie, de exemplu, "drept", în raport cu "neted", primul fiind atribut al liniei, anterioară suprafeţei. Ar mai exista încă un sens, ultimul, în această serie: cu privire la natură şi substanţă. Principiul este următorul: "de acest fel sînt lucrurile care pot exista independent de altele, care însă, la rîndul lor nu pot exista fără cele dintîi". Distincţia (de care previne Arist. s-a folosit încă Plat), pentru că trimite la a. : ca subiect (substanţă) şi în raport cu potenţialitatea-actualitatea, poartă cu sine sensul cel mai tare al termenului. "Într-un fel" orice denumire de a. (şi posterior) "aplicată la ceva se reduce la această din urmă semnificaţie". Ca substanţă, pentru că ea stă numai ca subiect şi niciodată într-un subiect ("existentul în sine şi substanţa sînt prin natura lor anterioare faţă de ceea ce există prin relaţie" **Eth. Nic.**, I, VI, 1096a 20)., iar în raport cu potenţialul şi actualul datorită locului pe care acestea îl ocupă în explicaţia ontologică. În corelativitate, potenţialul şi actualul fac posibilă determinarea poziţiei în funcţie de situare.

A., într-un sens absolut, cît numeşte substanţele prime şi (sau) esenţele, *actualul* (s.v.) este şi altul rela-

tiv, fiind, totodată, şi un potenţial (genurile şi speciile, mai înainte "prin natură" sînt posterioare "în timp", realizîndu-se cu trecerea în act., a individualelor, **Despre interpr.**, 13). Anevoioasă, operaţiunea aceasta, de identificare exactă a sensului *a.* în categoria sa, ca şi faţă cu opusul său, este de însemnătate considerabilă, în cunoaştere, garantînd, în felul ei, corectitudinea definiţiei. "Căci definim pentru a cunoaşte obiectul dat, iar cunoaştem nu prin orice factori, ci numai prin aceia anteriori şi mai bine cunoscuţi, întocmai ca la demonstraţii". În două feluri se poate constata abaterea de la regulă, prin luarea în seamă a faptului de a fi al factorilor, mai cunoscuţi în sine sau faţă de noi. În sine, mai cunoscut, este *a.* în raport cu posteriorul (de ex., punctul faţă de linie şi linia de suprafaţă sau litera, în deosebire de silabă). "Pentru noi", însă, mai cunoscutul adesea este invers, întrucît mai înainte percepem suprafaţa. În absolut, corespunzînd, "mai bine ştiinţei" cunoaştem posteriorul prin *a.* Aceasta în ordinea definiţiei, ceea ce nu exclude înaintarea de la ceea ce "urmează" în acest caz, de la ceea ce faţă de noi, este anterior (de la suprafaţă, de la corp, de la cuvînt). Cum însă în discuţie este definiţia, *a.* este luat în sens absolut. De aici şi delimitarea "locurilor comune" (trei), în funcţie de "eroarea de a nu defini prin factori anteriori": primul, cînd opusul este definit prin opus (de ex. binele prin rău), al doilea, cînd definitul însuşi este folosit în definire (dacă spunem că soarele este "astrul care luminează ziua", în cuvîntul "ziuă", soarele este subînţeles), iar ultimul, cînd, în cazul termenilor coordonaţi (în simultaneitate), definim pe

unul prin celălalt (ca, de pildă, neperechea prin pereche: este "ceea ce e mai mare decît perechea cu o unitate") ori cînd definim un termen supraordonat printr-un subordonat (**Topica**, VI, 4, 141 a-143a). Interesul aristotelic pentru *a.* se transmite şcolii (Diog. Laert., V, 60 în lista cărţilor lui Straton înscrie şi un titlu **Despre primar şi secundar**) ca şi comentatorilor, pînă tîrziu, în epoca modernă. (Corydaleu, în **Vedere de ansamblu asupra cărţii Categoriilor**, cap. Despre *a.* - περὶ πρότερον).

ANTICIPAŢIE (πρόληψις)

de la προ (mai înainte) - λαμβάνω (a lua, a dobîndi, a aduna, a sesiza); prenoţiune, noţiune comună (*incho* - lat. *insita notities*, Lucr., V, 1045; *notio, notitiae rerum, inchoatae intelligentiae, anticipatio sive praenotio*, Cic. , **Top.**, 7; **Acad. pr.**, 10; **De leg.**, I, 10 , **De nat. deor.**, I, 17): 1. în filosofia epicuriană "un fel de comprehensiune (ἡ ατάληψις) sau de opinie dreaptă (δόξα ὀρθὴ) sau de noţiune (ἔννοια) sau o idee generală (καθολική νόησις) depusă în minte, adică amintirea unui obiect din afară înfăţişat de multe ori, de pildă, «Aceasta e un om», de îndată ce cuvîntul «om» este pronunţat ne gîndim la forma omului, printr-un act de anticipaţie care a fost precedat de senzaţii" (Diog. Laert., X, 33). Senzualişti în explicaţia cunoaşterii, dar, aşa zicînd după Hegel, care şi gîndesc, Epieur şi epicurienii disting prin *a.* capacitatea sufletului (a conştiinţei) de a-şi forma o "experienţă" în virtutea căreia să recunoască (să integreze) o percepţie similară sau, prin situare în cîmpul mecanismelor psihice, procesul de organizare

perceptivă, ceea ce face ca "perceptul conştient" să apară datorită "unui şir de reevaluări", cu o interacţiune reciprocă între informaţia receptată şi datele de cunoaştere organizată a ce anume s-a primit mai înainte. (Dixon, p. 78). Fundamentală în ordinea unei explicaţii genetice a cunoştinţei (şi conştiinţei), în mod firesc, *a.* este ca o condiţie fără de care nu s-ar putea trece dincolo de percepţia aici şi acum a lucrului: "n-am începe niciodată o cercetare, dacă n-am cunoaşte lucrul pe care-l căutăm; de pildă, dacă obiectul care se află acolo e un cal sau un bou, înainte de a forma această opinie a trebuit într-un moment sau altul să fi cunoscut prin *a.*, forma unui cal sau a unui bou. N-am putea să numim nici un lucru, dacă nu i-am fi învăţat mai întîi forma lui prin *a.*" (Diog. Laert., X, 33). Evidentă ca percepţia însăşi, dar şi verificată deja, *a.* ar fi adevărată din principii şi astfel criteriul, unul dintre criteriile adevărului, alături de senzaţii şi afecte (vd. şi art. *Adevăr*, *Afect*, *Senzaţie*).

Formată prin repetarea unor percepţii şi organizarea lor în funcţie de lucru, *a.* este aceea care dă seamă şi de ceea ce poate să treacă, mai curînd, ca o percepţie inconştientă, adică de aceea a zeilor: "consideră divinitatea ca o fiinţă nemuritoare şi fericită, aşa cum s-a fixat în mintea noastră noţiunea comună a divinităţii" (**Scris. către Menoic.**, X, 122, cf. şi Lucr.: "muritorii vedeau şi în stare de veghe/Feţele mult minunate ale zeilor, dar mai cu seamă/Toate acestea se arătau în vis...", V, 1169-1171)2. La stoici, *a.* sau "noţiunea comună" (κοινὴ ἔννοια) numea ceea ce se formează în mod natural (ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου): "o con-

cepere naturală a universaliilor" (Diog. Laert., VII, 54). "Noţiune comună", *a.* nu acoperea în totul semnificaţia acesteia, mai distingîndu-se o subspeţă care "ar putea fi a noţiunilor *factices* sau artificiale" (în deosebire de celelalte, *adventices* sau naturale), "rezultînd din inferenţe (ca de ex.: dacă pămîntul este sferic, are un centru) operate de senzaţii clare" (Rodier, 65, p. 277; cf. şi Lişcu, 50, p. 40-43). La Hrysippos (s.v.), într-o variantă (Diog. Laert., VII, 54), *a.* este, alături de senzaţie, criteriu al adevărului, tocmai datorită evidenţei sale, fiind deopotrivă operaţiune şi rezultat în condiţie adventice. O asemenea viziune asupră-i venea, se pare, din conceptul stoic al "simpatiei universale", "legătură organică a tuturor lucrurilor din univers, deci şi a sufletului omenesc" care, parte a lumii, în această condiţie, putea "anticipa anumite cunoştinţe..." (Frenkian, 25, p. 669). Numai detaliind, complementare ideii unităţii organice, modelul stoic al necesităţii şi motivul "veşnicei reîntoarceri" participau, în felul lor, la justificarea ontologică a posibilităţii şi valorii *a.* Căci, revenind mereu la origini, în concept stoic, lumea urma să se întrupeze în aceleaşi forme şi să se desfăşoare în aceleaşi mişcări. Mai mult decît discutabile în sine, în consecinţe, acestea veneau să legitimeze, ca adevăr, cunoştinţa şi ca libertate fiinţa noastră, în comportament practic (moral). *A.*, deci, ca identificare a universaliilor, cît nu se va fi avut percepţia tuturor cazurilor, exemplarele care le poartă, în ordinea unei filosofii a omului, era tot una cu un mijloc al conştiinţei de a face din necesitatea în sine, necesitatea pentru noi, necesitatea înţeleasă. În acelaşi timp,

ceea ce stoicii înşişi numeau "natură a omului" cîştigă în sens (vd. art. *Om*). Dacă pentru Hrysippos, binele suprem (virtutea) era acordul dintre viaţă şi (mai cu seamă) propria natură şi aceasta ar sta, indeterminat, în "dreapta raţiune", cu *Epictet* (s.v.) se înregistrează o aplicare a "prenoţiunilor" la viaţa morală (cf. Moreau, 53 c, p. 47; Cizek, 15 b, p. X-XI). Neîndoielnic, în sugestie hrysippiană, "natura omului" este determinată de Ep. ca "univers" al "prenoţiunilor" (*anticipaţiilor*): "comune tuturor..., ele nu se contrazic una pe alta. Cine, dintre noi, nu va admite că binele, folositor şi dezirabil, trebuie, în consecinţă, cercetat şi urmat? Cine, apoi, va nega că dreptul este frumos şi convenabil? (**Diatribe**, I, 22). Universale şi convertibile, ele ar forma, dacă se poate spune astfel, chiar sistemul naturii noastre. Comune, dar nu înnăscute, (ele apărînd "printr-o inducţie spontană cu primele experienţe ale individului, după stoici pînă pe la 7 ani", Aubenque, 9 bis, p. 1342) ele ar fi ca nişte structuri care garantează logicitatea comportamentului nostru şi experienţa unor criterii ferme.

Căci, extrem de diferiţi, oamenii pot să interpreteze adesea contradictoriu aceeaşi paradigmă şi chiar o fac. Neînţelegerile, de altfel, vin din aplicarea "prenoţiunilor" la cazuri particulare, operaţiune care ia varii forme în funcţie de varii factori. Evreii, sirienii, egiptenii şi romanii erau de acord că sănătatea este un bun mai presus decît oricare altul, dar se contraziceau cînd unii, în carnea de porc, vedeau o cauză de boală, în timp ce alţii dimpotrivă. Alcătuindu-ne şi, prin aceasta, stînd ca paradigme de comportament

"prenoţiunile" nu lasă loc alegerii în raport cu virtutea. De aceea, filosofia are un rost paideic: ea trebuie "să ne înveţe cum să aplicăm prenoţiunile naturale la cazurile particulare în conformitate cu natura însăşi" (Ep., **ibid.**). Reproşînd stoicilor în genere de a fi gîndit "împotriva noţiunilor comune, susţinînd, de o parte, că natura este indiferentă şi, de alta, că binele suprem este conformitatea cu natura", (**De communibus notittis**, V), Plutarh a exagerat un aparent (sau numai superficial) dualism, poate, cu adevărat, extinzînd, "propriul dualism dogmatic" (Aubenque, 3, p. 91). Căci între "indiferenţa naturii" şi "binele suprem ca acord al vieţii cu natura" nu este nici o contrazicere; "instrumentarea" de către Ep. a "prenoţiunilor" face dovada.

ANTILOGIE (Ἀντιλογία)

replică, răspuns în contradictoriu. Instituită în medii sofiste ca metodă (poate, în acest fel trebuie înţelese spusele lui Diog. Laert., IX, 51 cum că Protagoras "a fost cel dintîi care a susţinut că «privitor la fiecare lucru există două raţionamente, opuse unul altuia»"), *avant la lettre, a.* este uşor de identificat în diaporetica zenoniană, în heraclitism (cf. Untersteiner, 73, I, p. I, 1). Protag. i-ar fi consacrat o scriere specială: **Antilogiai** - Argumente contrare, iar cele două celebre fragmente: B1 "omul ca măsură a existenţei celor ce există şi a non existenţei celor ce nu există" şi B4 ("despre zei nu ştiu nici că sînt, nici că nu sînt"...) par să ilustreze caracterul metodologic al *a.*, căci fiecare era punctul de plecare al unei lucrări, primul al **Discursurilor distru-**

gătoare, al doilea al celei **Despre zei** (aceasta, poate, doar ca parte a **Argumentelor...**, vd. art. *Protagoras*). Recognoscibilă şi la *Gorgias* (s.v.), a., ca metodă, apare în toată puritatea sa în *Dissoi logoi* (s.v.). Autorul necunoscut, dar aproape sigur că sofist, declară a se ataşa filosofilor care "formulează argumente duble" şi, încă, numai în cele ce privesc omul. O excepţie, pare, totuşi, a fi făcută cînd în 6, 1-15 se discută *a.* fiinţă-nefiinţă. Însă şi de data aceasta, prin exemple, se dă dovada aceleiaşi circumscrieri. Aplicată perechilor regresive (şi complementare, în acelaşi timp): fiinţă-nefiinţă, adevăr-fals, bine-rău, drept-nedrept, frumos-urît, pricepere-nepricepere, înţelepciune şi virtute, care se pot învăţa şi nu se pot învăţa, *a.* se sprijină mereu pe o interpretare, teza fiind susţinută în maniera lui Gor., iar antiteza, întrucîtva ca replică, în aceea a lui *Hippias*, (s.v.), dacă nu, chiar în spiritul învăţăturii acestuia (cf. Dupréel, 20, p. 41; Untersteiner, 73, III, p. 148 şi urm.; Dumont, 19, p. 232 şi urm.). Totuşi, fie şi uşor, textul sugerează - o intenţie generalizatoare (conceptualizantă), sensurile istoric determinate părînd mai degrabă ca puncte de plecare, decît ca interpretări trecute în condiţie de termeni antinomici. Astfel, în "maniera" lui Gor., poate la o mai exactă evaluare, "teza" din *a.* fiinţă-nefiinţă presupune "antiteza", de respingere a relativismului. Este însă valabilă şi inversa: "antiteza" este "supravegheată" de "teză", pentru a nu sfîrşi în dogmatism. "Nebunii şi înţelepţii, învăţaţii şi ignoranţii" pun acelaşi nume (pămînt, om, cal, foc) şi săvîrşesc aceleaşi acte (beau, mănîncă, stau, dorm).

Lucrurile înseşi sînt şi, deci ne apar, simultan mai mari şi mai mici, mai uşoare şi mai grele ("un talant este mai greu decît o mină, însă mai uşor decît doi talanţi"), "acelaşi om trăieşte şi nu trăieşte, aceleaşi fapte există şi nu există", ceea ce poate fi aflat "pe meleagurile noastre" nu este în Libia, iar ce există în Libia, nu se găseşte în Cipru. "Prin urmare, lucrurile există şi nu există" ("teza"). Dar, cei care susţin toate acestea "nu au dreptate", căci dacă nebunii sînt asemenea înţelepţilor şi înţelepţii ca nebunii, urmează că unii gîndesc şi făptuiesc la fel ca ceilalţi. Aşa, însă, "toată lumea va fi pe dos", nesocotindu-se şi deosebirile şi identitatea formelor de existenţă. Or, cu acelaşi cuvînt, schimbînd doar accentul: Γλαῦκος (zeul) şi γλαυκός (alb), Ξανθός (fluviul) şi ξὰνθος (galben, blond); lungind sau scurtînd o vocală: Τύρος (Tyr) şi τυρός (brînză), σάκος (scurt) şi σακός (tare); mutînd litere: κάρτος (forţă a corpului) şi κράτος (cap), ὄνος (măgar) şi νόος (spirit), se întîmplă să numim lucruri distincte. "Din moment ce fără să iei nimic se întîmplă o asemenea deosebire, ce-ar mai fi dacă cineva ar adăuga sau ar lua ceva?" Din zece luîndu-se unu sau la zece adăugîndu-se unul, de pildă... "n-ar mai rămîne nici zece nici unu". Cît priveşte faptul că acelaşi om (şi, prin extindere, acelaşi individual) există şi nu există, lucrurile se complică şi mai mult, întrebînd: "există particular sau universal?" Cine ar răspunde că nu există, "ar viza doar sensul universal", ceea ce ar fi tot una cu "a rosti un neadevăr", întrucît tot ceea ce este, este "în mod determinant" (5, 1-15). Aceasta este "antiteza". Procedeul este asemenea şi în cazul celorlalte

antilogii: cea a adevărului şi falsului ("unii pretind că un discurs este adevărat, alţii, că este fals"; 4, 1. Vd. art. *adevărul*); cea a binelui şi răului ("unii afirmă că binele este un lucru şi răul altul; alţii, dimpotrivă, că acelaşi lucru este bun pentru unii şi rău pentru alţii relativ la acelaşi om" 1, 1 Vd. art. *Binele*), dreptului şi nedreptului ("unii zic că dreptul este ceva şi nedreptul altceva, alţii socotesc că sînt în identitate" 3, 1. Vd. *Dreptate*); frumosului şi urîtului: "unii spun că frumosul e una şi urîtul e alta şi că diferenţa la nivelul limbajului este aceeaşi ca la nivelul numerelor; alţii, că frumosul şi urîtul sînt identice", 2, 1 Vd. art. *Frumosul*), priceperii (competenţei) şi nepriceperii (incompetenţei): unii oratori "de succes" consideră "întru totul democratic" ca "magistraturile să fie obţinute prin tragere la sorţi", alţii, prin alegere (aici opţiunea sofistului necunoscut se îndreaptă către "antiteză", "teza" fiind respinsă: n-ar fi acelaşi lucru cu punerea meseriaşilor să tragă la sorţi, nimerindu-se astfel ca zidarul să trebuiască să forjeze, iar fierarul să zidească?, 7, 1), a înţelepciunii şi virtuţii care nu se pot învăţa şi care se pot învăţa şi preda. Susţinătorii "tezei" aduceau în sprijin cinci argumente: n-ar fi posibil, "ca dîndu-i ceva altuia, să ai în continuare acelaşi lucru"; dacă înţelepciunea şi virtutea s-ar învăţa, învăţătorii în materie şi-ar avea "existenţa dovedită", asemenea celor de muzică, de pildă; înţelepţii (σοφοὶ), în Grecia, cel puţin, au iniţiat în arta şi priceperea lor, compatrioţi şi prieteni; cei ce au urmat şcoala sofiştilor n-au dobîndit nimic; în fine, din contră, mulţi dintre cei care n-au stat în preajma sofiştilor s-au arătat ca oameni de valoare.

În "antiteză", în replică la cele cinci argumente: dascălii îşi transmit ştiinţa lor, dar cei de gramatică, ştiinţa lor despre litere, tot aşa cum citharıştii îi învaţă să cînte la cithară; că învăţătorii nu şi-au dovedit existenţa, dar ce au arătat sofiştii, decît că sînt ce sînt, predînd "înţelepciunea şi virtutea", ca şi anaxagorienii ori pythagoreii?

Polycleitos însă şi-a învăţat fiul să facă statui; în sfîrşit, dacă nu toţi cei care au frecventat pe sofişti n-au devenit învăţaţi, nu este un argument, pentru că nu toţi cei ce urmează un învăţămînt, cunosc literele. Prin toate acestea, previne sofistul, nu se afirmă neapărat că înţelepciunea şi virtutea se pot învăţa, ci doar că argumentele susţinătorilor "tezei" nu-i par "suficiente" (6, 1- 13). Simple exerciţii verbale şi de logică, eventual "sofiste", s-ar părea. Dar, de fapt, ca antinomiile kantiene de mai tîrziu, în gîndirea modernă, deşi imperfecte în comparaţie cu acestea, neavînd aceeaşi universalitate (unele se aplică fiinţei şi nefiinţei, adevărului şi falsului, însă altele competenţei şi incompetenţei, putinţei de a fi învăţată înţelepciunea şi virtutea sau neputinţei) şi, în plus, nu întotdeauna, cu "teza" şi "antiteza" la fel de tari, aceste *antilogii* au o incontestabilă tensiune lăuntrică; jocuri verbale şi de logică la prima vedere, în realitate, de dezvăluire, zicînd ca Imm. Kant, "un nou fenomem al raţiunii omeneşti, anume: o antitetică foarte naturală, pe care nu e nevoie să o născocească cineva şi să întindă curse spre ea, ci în care raţiunea cade de la sine şi inevitabil: prin aceasta e ferită, desigur, de adormirea într-o convingere imaginară, pe care o produce o aparenţă numai

unilaterală, dar totodată este ispitită fie să se lase pradă unei disperări sceptice, fie să ia o atitudine de suficienţă dogmatică şi să stăruie cu încăpăţînare în anumite afirmaţii, fără a acorda ascultare şi a da dreptate argumentelor contrare" (46, p. 364).

La vremea lui, Hegel avea să releve atît valoarea, "necesitatea acestor contradicţii...", cît şi limitele antinomicii kantiene: "Kant arată patru contradicţii; ceea ce e puţin, pretutindeni sînt antinomii"; "contradicţia nu e rezolvată; ea continuă să subziste ca mai înainte" (39, II, p. 608, 606, 609), ceea ce , fireşte că nu mimetic, ci fenomenologic, în ordinea, adică, a fenomenologiei conştiinţei filosofice, repeta (relua) gestul platonic. Potrivnic, ideologic, sofistic, Platon suspectează însă *a*. ca procedeu logic şi pe antilogişti (ἀντιλογικοί) de relativism şi, în cele din urmă, de misologie. O anume "contaminare" a criticii de adversitate, nu se poate contesta, dar, în acelaşi timp, nici adevărul ei. Exercitîndu-se "îndelung în a raţiona pentru şi contra" aceleiaşi teze, antilogiştii "ajung pînă la urmă să-şi închipuie că au dobîndit înţelepciunea supremă" presupunînd "că nici între realităţi nu se află urmă de lucru necorupt şi ferm, ci, dimpotrivă, întreaga realitate nu face decît să fluctueze... şi nimic nu are nici durată, nici statornicie" (**Phaidon** 90 c-d). În urmare, un posibil scepticism cu imposibilitatea deliberării între ceea ce este şi ceea ce nu este, între adevăr şi eroare, dacă nu chiar nihilismul distrugător pentru orice angajament al minţii noastre. Construită antitetic, cu ambii termeni la fel de îndreptăţiţi şi pe fond relativist, *a*. putea să ducă, ceea ce s-a şi întîmplat adesea, în

medii sofiste, la eristică şi *sofistică-sofisme* (s.v.). Plat. în **Euthydemos** şi Arist. în **Respingerile sofiste** au demonstrat-o şi probat-o îndeajuns.

ANTIOCHOS ('Αντίοχος) din Ascalon

(124-127?-69 ? ante), elev al unui stoic, Mnesarchos, şi al lui *Philon din Larissa* (s.v.), întemeietor al celei de a cincea Academii (Sext.Empir., **P.H.**, I, 220). Informaţia nu este însă prea sigură, Sext. însuşi formulînd-o evaziv. Prezumţia nu este fără de temei, datorită atitudinii critice a lui *An.* faţă de tradiţia neoacademică. Astfel că, deşi nu va fi "instituţionalizat" ruptura, totuşi se va fi separat de a patra Acad. şi de Phil. A călătorit mult; părăsind Atena se va fi îndreptat, poate, către Roma, în 87 sau 84 îl însoţeşte pe Lucullus la Alexandria şi mai tîrziu, spre 69 în Siria, fiind martor al izbînzii aceluia în bătălia de la Tigranocerta, asupra lui Tigranes, regele Armeniei. La puţină vreme şi moare, în Mesopotamia. Protejat de un ilustru comandant militar, cum a fost Luc., este admirat de Varro, de Cicero: "*A.*, discipolul lui Phil., trece printre cei mai de seamă filosofi prin geniul şi ştiinţa lui" (**Acad. pr.**, II, 4). Ar fi scris cîteva lucrări (pierdute): **Sosus** (contra lui Phil.), o **Kanoniká** (deci scriere de logică), **Despre zei** ("*An.* filosoful, în cartea sa **Despre zei**, amintind această luptă, de la Tigranocerta, spune că soarele n-a mai văzut ceva asemănător"; Plutarh, **Lucullus**, 28). Prestigios, ar fi avut mulţi discipoli numiţi chiar antiochieni: *Antiochii vocarentur* (Cic., id., XXII, 70). Despărţirea sa de neoacademici pare a fi fost determinată de o anume apropiere de stoicism. "*An.* a mutat Stoa

în Academie", căutînd să demonstreze "că dogmele stoicilor se găsesc la Platon" (Sext. Empir., **P. H.**, I, 235); *An.* vedea în "filosofia lui Zenon mai curînd o anume reformă a vechii Academii, decît o doctrină nouă" (Cic., **Acad. post**. XII).

În acord cu diviziunea tripartită a filosofiei, devenită aproape loc comun în epocă, trece în poziţie dominantă "cunoaşterea adevărului şi ideea supremului bine" (Cic., **Acad. pr.**, IX, 29), dar nu neglijează nici fizica. Totuşi, nimic original în aceasta. "În exclusivitate stoică" (Brochard, 10, p. 219), ea lucrează cam cu aceleaşi date (un principiu activ şi altul pasiv, universul ca ordine a lucrurilor şi guvernat de o providenţă imanentă), prinse cam în acelaşi scenariu. Original, nu este nici în teoria cunoştinţei. Găsind a nu fi făcut, "nici un pas fără Hrysippos" şi îndoindu-se de existenţa unor elemente platonice sau aristotelice, (Cic. **id.**, XLVI, 143) sugera însă interpretări moderne tocmai în acest sens. Brochard (10, p. 219) avea să încline către o influenţă platonică, în timp ce Zeller (75, p. 603) către sugestia aristotelică şi stoică totodată. Dar, nu cumva *An.* construia o schemă premeditat tradiţionalistă şi simplă, chiar simplificatoare (simţurile procură o cunoaştere slabă; adevărul este raţional) numai ipotetic? Sau, în alte cuvinte, nu s-ar fi situat pe poziţii "dogmatice" (aşa cum platonismul, aristotelismul şi stoicismul erau îndeobşte considerate în medii sceptice şi neoacademice) ca să se delimiteze? Poate că da, luînd de acuma, în seamă şi gestul celălalt, numai în aparenţă divergent, de refuz al doctrinei neoacademice. *An.* se ataşa la filosofii care nu-l confirmau, era, totuşi

academic, şi o făcea cu previzibilă lipsă de originalitate (căci le simplifică, dacă nu le "alterează", chiar; Brochard, 10, p. 220) şi se opunea neoacademismului ca, prin confruntare, să-l readucă pe acesta din urmă la conceptul său. Antidogmatic, opunîndu-se ca altă opţiune celorlalte filosofii, neoacademismul risca (riscase deja) să devină el însuşi **o altă** filosofie.

Or, *An*. îl vroia în continuare ca pe o critică sau ca pe o conştiinţă critică. De aici, poate, şi refuzul său de a fi un probabilist în opoziţie doctrinară. Idealul său era un probabilism propedeutic. Obiecţia sa majoră: Carneades şi urmaşii săi admiteau că reprezentările adevărate şi cele false nu se disting esenţial. Numai că, prin însuşi faptul distincţiei, adevărul şi falsul sînt, ca valori, riguros separate. În acest caz, alegerea se impune ca de la sine (cf. Brochard, 10, p. 197); nu era îndreptată, deci, împotriva neoacademismului ca metodă, ci a lui ca filosofie. Prin program, critic, probabilismul, aşadar, trebuia să revină la ceea ce a vrut să fie şi la ceea ce putea să fie. Dar, trecînd de la probabilitate, în funcţia sa metodică, la probabilism ca interpretare, neoacademismul îşi va fi pierdut mesajul. Se va fi încurcat în contradicţii irezolvabile şi va fi eşuat în relativism. Asupra acestora prevenea Antiochos.

ANTIPATROS (Ἀντίπατρος) din Tars

în Cilicia, elev al lui *Diogenes din Seleucia* (s.v.), scolarh, în imediată succesiune, al stoicismului (sec. II ante). *Homo acutissimus* - om foarte ager la minte (Cic., **De off.**, III, 12, 51), *A*. admite în reprezentarea comprehensivă criteriul adevărului; în cartea sa **Despre**

definiţii, (pierdută) spunea că "definiţia este o propoziţie care indică obiectul ei în mod analitic şi complet", ca toţi "hrysippienii" diviza propoziţiile în "simple" (ἀξιώματα χαπλά) şi complexe sau nesimple (ἀξιώματα οὐκ χαπλά), primele, constituite "dintr-o propoziţie (sau mai multe) care nu e ambiguă"(nu sînt ambigue), ca "este ziuă", iar celelalte, "dintr-o propoziţie (sau mai multe)", ambiguă (ambigue): "dacă-i ziuă, e ziuă" ("dacă-i zi, e lumină"), împărţea ca Hrysippos, etica în nouă diviziuni (vd. *Etica, Hrysippos*); respinge pe academicieni, justificînd putinţa alegerii (Diog. Laert., VII, 54, 60, 68, 84). Are ca elev pe Heracleides din Tars; îi succede Panaitios din Rhodos (s.v.).

ANTIPATROS din Tyr

stoic minor, după cîte se pare. Dascăl al lui M. Porcius Cato (Uticensis), va fi trăit deci în sec. I ante... De altfel, şi Cic., **De off.**, II, 24, 86, spune: "stoicul *A*. (Antipater Tyrius stoicus...), care a murit de curînd la Atena". Ar fi adus o completare lui Panaitios: "printre preceptele de utilitate, stoicul *A*... socoteşte că două au fost trecute cu vederea de către P. : păstrarea sănătăţii şi a banilor". Pe acestea însă, comentează Cic. (loc. cit.), "marele filosof" le va fi lăsat de o parte datorită evidenţei lor. Admite, totuşi, necesitatea cunoaşterii lor, pentru că, orice s-ar zice, "sînt de domeniul utilului".

ANTIPHON (Ἀντιφῶν)

din Atena (sec. V. ante), numit, convenţional, în critica modernă, Sofistul, pentru a-l distinge de alt

Antiphon, Retorul, din Rhamnus (?480-?410), asupra distincţiei cărora au existat îndoieli (confuzii) încă din antichitate. "Cînd se vorbeşte de *An.*, avea să informeze Hermogenes din Tars (sec. II- III), este necesar să menţionăm în prealabil că... au existat mai mulţi Antiphon, dar numai doi au fost sofişti..." Dintre aceştia din urmă, "unul este oratorul (ὁ ῥήτωρ), celălalt este cel despre care se spune că a fost şi cititor în semne şi tălmăcitor de vise şi căruia i se atribuie paternitatea discursurilor **Despre adevăr** (Περὶ τῆς Ἀληθειας), **Despre concordie** (Περὶ ὁμόνοιας), **Discursurile politice** şi **Politicul** (ὁ Πολιτικῶς)". Datorită "diferenţei de stil", reconfirmată în vremea noastră (Bignone, Luria), Herm. înclina să creadă că "purtătorii numelui de *An.* au fost doi". Dar, pe de altă parte, se şi îndoia, ţinînd seama de "ceea ce se relatează de către Platon" în **Menexenes**, 236 A, (prea puţin concludent însă, Socr.: "oricare, chiar mai neinstruit decît mine, format... la retorica lui *An.* din Rhamnus...") şi mai ales de faptul că Tucidide deşi trecea de elev al retorului, ca stil, s-ar fi înrudit cu sofistul. Între o ipoteză şi alta, Herm., se abţine să tranşeze, recurgînd la o formulă prudentă şi, de ce nu, înţeleaptă: "fie că a existat un singur *An.* care a practicat două modalităţi stilistice..., fie că au existat doi... este necesar să cumpănim separat despre fiecare în parte; căci... distanţa între ei este foarte mare"(**Despre idei sau forme oratorice**, II 399, 18 ed. Rabe; A2 Diels). Dacă vor fi fost distincţi, cum chiar pare că au fost, atunci, unul, cel din Rhamnus, aristofil activ (a participat la guvernarea oligarhică a celor patru sute, care doar pentru cîteva luni ale anului

411 a suspendat democraţia ateniană şi este condamnat la moarte, probabil în 410, de un tribunal al demos-ului revenit la putere) a compus, în genul oratoric, exordii, peroraţii, tetralogii, discursuri propriu-zise, în procese de omor, în mare parte pierdute, chiar şi propria apărare, despre care Tucidide, într-un portret elogios (**Istoria**, VIII, 68) avea să spună că este "cea mai bună din cîte au fost rostite vreodată".

Acesta fiind omul, este mai probabil ca Plat., în **Menexenes**, să-l aibă pe el în vedere şi nu pe celălalt, pe sofist, antiaristocratic şi încă, adversar al lui Socrate: "Cu acesta era în rivalitate... un oarecare Antiochos din Lemnos şi *An.*, cititorul în semne" (Diog. Laert., II, 46, după Arist., în **Poetica** III, fr. 75, Rose). Sofistul, aşadar, cu preocupări multiple: pentru filosofie, ca metafizică şi teorie a cunoştinţei, pentru filosofia politică, pentru psihologie, fizică, astronomie, matematică, biologie, pentru divinaţie, retorică şi poezie, va mai fi fost şi lider, de opinie, cel puţin al demosului. Ar mai fi scris pe lîngă cele citate deja, **Despre interpretarea viselor**, **Despre oamenii cu merit deosebit**, poate şi **Despre poeţi**, **Despre agricultură**, **Arta de a deveni imun la suferinţe**, o tragedie, **Plexippos**, dacă nu, chiar mai multe. S-au păstrat însă puţine fragmente; mai numeroase şi, în limite strînse, mai compacte din **Despre adevăr** şi din **Despre concordie**. Ca mai toţi sofiştii (care şi cît) interesaţi de "Doctrina principiilor" (de metafizică), *An.* încearcă să justifice fiinţa prin situare în orizontul conştiinţei sale, mai exact, deşi poate să pară prea mult, întreprinde o critică a raţiunii ontologice. Aceasta din două motive:

unul, negativ, în replică s-a spus la "tendinţa parmenidiană" şi altul, pozitiv, de construcţie. Cel dintîi are valabilitate în limitele fragmentului Din **Despre adevăr** (B1), transmis de Galenus (**De officina**... XVIII, B 656): "Dacă vei lua cunoştinţă de aceste lucruri, vei şti că, pentru el (pentru logos?) nu există nimic unic, nici printre cele ce se văd, «de vederea ce vede» foarte departe (în sens de exact, n. n.), nici printre cele ce gîndirea cunoscătoare le cunoaşte foarte bine" şi în măsura în care fragmentul îi aparţine lui *An*. Căci, datorită unei anume apropieri de Protagoras, autenticitatea îi este contestată. Dar, oricum "textul nu pare a fi în contradicţie cu ceea ce urmează" (Dumont, 19, p. 163). Pe de altă parte, există, tot în ceea ce urmează, o uşor perceptibilă influenţă protagoriană, pentru că, demonstraţia "pozitivă" ia, întrucîtva, forma antilogiei. În consecinţă, fragmentul însuşi poate să-i aparţină lui *An*. şi să fie de sugestie protagoriană, prin situare într-un orizont în care sînt recognoscibile tema omului-măsură şi o perspectivă uşor empiristă.

Astfel, se poate trece la cel de al doilea motiv, în ordine pozitivă. Orice artă (Τέχνη) şi, prin extindere, orice cunoştinţă capătă sens şi autenticitate numai întrucît dincolo de ele există ceva. Altminteri, ar trebui să "numească" ceea ce nu este, consecinţă absurdă, "fiindcă, din cele ce nu există, ce substanţă reală (*ousien*) ar putea contempla cineva ca să afirme că acele lucruri există" (B1, cf. Hippocrate, **De arte**, 2). În cazul în care şi cele ce nu sînt şi cele ce sînt ar fi în egală măsură perceptibile şi inteligibile, cum am mai distinge între unele şi altele? Or, pentru noi sînt numai

cele ce "se văd" şi cele ce "se cunosc"; pentru noi, noi sîntem "măsura" celor ce există şi a celor ce nu există, protagorian vorbind. Nu este vorba de un subiectivism *sui-generis* cum acesta nu se poate identifica nici la *Protagoras* (s.v.; v.d. şi art. *Măsură*) ci doar de legitimare (necesară) a fiinţei **dinspre** subiect ca termen semnificant. Căci, ar fi spus *An.*, "în ceea ce mă priveşte, cred că artele şi-au luat chiar şi numele τὰ ὀνόματα) de la formele (τὰ εἴδεια) lucrurilor; căci e absurd să consideri că însuşirile provin de la nume, care sînt «convenţii» (νομοθετήματα) în raport cu natura, în timp ce acelea sînt «zămisliri naturale»" (**ibid**).

Două observaţii se impun: una la justificarea fiinţei, în replică la Gorgias dar în maniera logică a acestuia (cf. C. Georgescu, 28, p. 436, n. 20) şi alta privitoare la raportul convenţie (lege)-natură. Astfel, în timp ce raţionamentul lui Gor. este "negativ" (nu există nimic; dacă ar exista ceva n-ar putea fi reprezentat; dacă, totuşi, ar putea fi reprezentat n-ar putea fi numit), cel al lui *An.* este "pozitiv" pentru că ceea ce nu este nu are cum să fie perceput, gîndit şi numit, şi întrucît numai ceea ce este, este reprezentat, gîndit şi numit, doar fiinţa este. O încheiere parmenidiană care nu anulează însă valoarea replicii la unul eleatic. *An.* pare să fi înţeles şi admis că prima propoziţie este în construcţia ontologică aceea de formulare încă parmenidiană dar totodată şi că unul (fiinţa) nu exclude multiplul, fiind în toate lucrurile, întrucît există. Diferite, dovadă că pot fi văzute şi gîndite (în cazul contrar, al unui absolut, ce am mai distinge cînd nu

este nimic distinct?), ele sînt şi în unitate, prin faptul existenţei lor. Cea de a doua observaţie, la rîndul ei, comportă o specificaţie privitoare la limbaj şi alta la *nomos* ca lege. Cît priveşte limbajul (cuvîntul), *An.* se situează între convenţionalism (admiţînd convenţionalitatea) şi explicaţia prin imitaţie sau, cum se spune azi, "mimologică" (presupunînd cogniţia), ceea ce nu este puţin lucru. La rîndul lor, "prescripţiile legilor sînt convenite", spre deosebire de cele ale naturii care, avînd naturalitate, au necesitatea impusă de aceasta. Normative, legile au şi ele necesitate, însă atîta cît le permite caracterul convenţional. Admise prin acordul (pactul, contractul) social, ele pot fi eludate individual fără consecinţe asupra celui ce o face, atunci cînd fapta nu este descoperită. În schimb, "cine violează, împotriva posibilului, ceva din legile crescute de la natură..., chiar dacă o face fără ştirea nimănui, răul nu este mai mic şi nici mai mare, chiar dacă toţi o ştim; căci e lezată nu opinia, ci adevărul însuşi".

Distincte, cele două tipuri de "prescripţii" pot să se şi opună sau oricum nu se acordă cu necesitate. În mod natural, în limitele puterii lor, ochii văd tot ce le este în măsură să vadă, urechile să audă, limbii să vorbească, mîinilor să facă, picioarelor să meargă. Socialmente însă, s-au statornicit legi: "pentru ochi, ce trebuie ei să vadă şi ce nu, pentru urechi, ce trebuie să audă şi ce nu; şi pentru limbă ce trebuie să spună şi ce nu; şi pentru mîini ce trebuie să facă şi ce nu; şi pentru picioare, încotro să meargă şi încotro nu; şi pentru minte, ce trebuie să dorească şi ce nu". Dar dacă distincte cînd nu opuse, prescripţiile, după lege le presu-

pun, totuşi, pe cele după natură, fie şi în parte. Într-un fel, natura, în sine, este indiferentă în raport cu noi: "nu-i sînt mai dragi, nici mai familiare lucrurile de care legile îi îndepărtează pe oameni decît cele care îi îndeamnă. Însă prin legi oamenii au dobîndit «avantaje» care pentru natură sînt «cătuşe»: avantajele... statornicite prin legi sînt cătuşe ale naturii". De aici, sau şi de aici, o anume opoziţie, un conflict chiar, între cele stabilite prin lege şi natură. Uneori din cauza naturii, alteori, poate în cele mai multe cazuri, datorită legilor.

Astfel, legile stabilesc deosebiri ca de natură între cei născuţi din părinţi "de vază" şi cei care "nu-s de familie bună", între "greci" şi "barbari" şi, în aceste cazuri, impun atitudini sociale opuse: pe unii, să-i respectăm şi cinstim, pe alţii, nu. Or, după natură, toţi oamenii au posibilitatea de a-şi procura cele necesare "în acelaşi chip" şi toţi sînt la fel: respiră "aerul pe gură şi pe nări", sau folosesc asemenea mîinile. Egali, după natură, nu întotdeauna şi nu toate legile o recunosc şi o consacră (B 44, fr. A şi B, **Papyrus Oxyrhynchus**). Diferite în funcţie de opţiunile "autorilor lor", aceasta voind să spună, de greci în raport cu "barbarii", de cei născuţi din "părinţi de vază" faţă cu cei "ce nu-s de familie bună" (**ibid.**), legile pot, astfel, să fie prea avantajoase pentru unii, nedreptăţind pe alţii, ceea ce contravine rostului lor, adică asigurarea dreptăţii şi mai departe a "concordiei" fără de care "nici cetatea n-ar putea fi bine cîrmuită, nici casa frumos gospodărită". Căci ea presupune: comuniunea (συναγωγή), comunitatea (κοινωνία) unirea (ἕνοσις) în acelaşi spirit (νόος) şi, "identitatea de opinii (ηομογνομοσψνεν)

a fiecărui ins cu sine". Determinaţia din urmă ar fi de tot necesară, ca o garanţie şi condiţie pentru "concordia" generală; "unul rămînînd mereu la aceeaşi părere este plin de concordie", pe cînd cel instabil "cugetă lucruri diametral opuse" şi "trăieşte în conflict cu sine". Altfel spus, identitatea de opinii asigură consecvenţa şi coerenţa atît în ordinea convingerilor cît şi în aceea a potrivirii acestora cu faptele (**Despre concordie**, fr. B44a).

Utopismul este evident, *An.* crezînd că identitatea de opinii a fiecăruia este suficientă pentru prevenirea oricărui conflict în cîmp individual şi, prin extindere şi în cel social, şi pentru statornicirea concordiei prin ştergerea asperităţilor interpersonale şi intergrupale. Dar sub utopism, este uşor de recunoscut ideea sofistă a rolului hotărîtor al educaţiei civice şi morale în bună convieţuire. Demofil, gîndind la emanciparea politică a "poporului", nu este însă, propriu-zis, şi pentru o democraţie, şi aceasta, nu pentru a fi, dimpotrivă, pentru aristocraţie ci întrucît, visînd la cetate, în perfectă "concordie" a tuturor membrilor ei, pe deplin convinşi de necesitatea respectării legilor, *An.* are în vedere o nomocraţie. Aceasta, evident, prin mijlocirea unor cetăţeni egali în faţa legii şi în condiţiile acelei, totuşi, abstracte, identităţi de opinie a fiecăruia cu sine. Chiar dacă "ne apare ca... un sofist de rangul doi" în umbra celor de primă mărime, a lui Protag. şi Gor., *An.* este însă printre aceia "cel dintîi" (28, Georgescu, p. 404). Aceasta atît prin ceea ce ţine de ontologie şi de filosofia politică, a omului în genere, cît şi prin multitudinea preocupărilor, a ştiinţei sale aproape totale.

Matematician, se aplică problemei cvadraturii cercului, interesat de astronomie, în genere de ştiinţele naturii, cu ipoteze, cel mai adesea, neconfirmate, însă: "spune că (soarele) e un foc care consumă aerul umed din jurul Pămîntului şi produce răsărituri şi apusuri prin abandonarea.... aerului ars şi ataşarea din nou de aerul umezit", apoi, că Luna are lumină proprie, "explică (eclipsa de lună) prin răsturnarea şi înclinaţiile cavităţii lunare" (B 26, 28, 27). Cînd pămîntul se cutremură poate să se "zbîrcească" (B 31), "ori de cîte ori... iau naştere în văzduh ploi şi vînturi opuse... atunci apa în bună parte se condensează şi se solidifică", producîndu-se grindina (B 29).

În biologie, cu deschidere către o filosofie a naturii, distinge natura, esenţa "lucrurilor naturale" ca "principiu imanent", "inform în sine" ca "de exemplu, natura patului e lemnul, iar a statuii, bronzul" şi "care dăinuie încontinuu". În deosebire de natura imanentă şi permanentă, forma dobîndită prin "arte" deşi capătă inerenţă este "accidentală". Astfel încît, "dacă cineva ar îngropa un pat, şi putrezirea lemnului ar prinde viaţă, nu s-ar naşte un pat ci tot lemn" (B 15). Ideea este reluată de Arist. (vd. art. *Arta*). S-a mai interesat şi de medicină şi de psihologie, de aceasta cu ceva mai multă originalitate, iar dacă informaţia din Ps. Plutarh, **Viaţa celor zece oratori**, I, 833 îl priveşte pe el şi nu pe omonimul din Rhamnus şi de psihopatologie. Ca într-o "psihologie fiziologică" (19, Dumont, p. 164), *An.* socoteşte "mintea", călăuză a trupului "şi spre sănătate şi spre boală" şi distinge între "organul văzului" (τὸ ὄψομαινον) şi "prin văz" (ται ὀψαι) sau "cu

ochii" (B 27). În sfîrşit, după Ps. Plut., *An.* din Rhamnus (dar nu e sigur, dacă el; oricum, informaţia este, dacă se poate spune aşa, senzaţională), ar fi scris o **Artă a nesuferinţei** (sau consolării), cum traduce C. Georgescu (28, p. 409), artă a combaterii neurasteniei (după Dumont, 19, p. 161) şi ar fi deschis în Corint "o casă de sănătate", făcînd să circule un fel de prospecte prin care aducea "la cunoştinţa tuturor că era în posesia unor mijloace în stare să vindece pe oameni de durere recurgînd la limbaj, fiind deajuns ca pacienţii să-i spună de unde le vine răul ca el să li-l ia". Psihanaliză? (Dumont, 19, p. 161 glosează: "inventator al psihanalizei"). De ce nu? Dar, fireşte, ţinînd seama de faptul că ne aflăm în secolul al V-lea ante.

ANTISTHENES (Ἀντισθένης) din Atena

(444?-365? ante), întemeietorul *şcolii cinice* (s.v.). Elev al lui Gorgias, mai întîi, în care timp ascultă şi pe Prodicos, pe Hippias, trece apoi la Socrate. "A tras aşa de mult folos din învăţătura acestuia, încît sfătuia chiar pe proprii discipoli ca, împreună cu el, să devină elevii lui Socrate". (Diog. Laert., V, 2). Aceasta înseamnă că şcoala sa, numită cinică fusese deschisă pe cînd Socr. încă trăia. Ataşat de acesta, este printre cei care îl asistă în ultimele sale clipe (Platon, **Phaidon,** 59). Ar fi scris multe lucrări, alcătuind "zece tomuri", după Diog. Laert., VI, 15-19 (τόμοι apare doar aici; Frenkian, 25, p. 637). Selectiv, I. **Despre stil, Contra discursului "Fără martori" de Isocrates;** II. **Despre natura animalelor, Despre sofişti;** III. **Despre bine, Despre curaj, Despre lege sau forma de gu-**

vernămînt, Despre lege sau despre bunătate şi dreptate, Despre libertate şi sclavie; IV. **Heracles cel mare sau despre forţă;** V. **Cyrus sau Despre regalitate;** VI. **Adevărul;** VII. **Despre educaţie, Despre părere şi despre ştiinţă, Despre moarte, Despre natură;** VIII. **Despre plăcere;** IX. **Despre Odiseea;** X. **Heracles sau Midas.** s. a. Nu s-au păstrat decît puţine fragmente (J. Humblé, **Antisthenis fragmenta,** Gand, 1931- 32; F. Decleva-Caizzi, **Antisthenis fragmenta,** Milano, 1965). De la Socr., *An.* a învăţat "perseverenţa" şi "însuşindu-şi lipsa de patimi a acestuia" (vd. art. *apatie*) ar fi fixat "felul de comportare al filosofilor cinici în viaţă". Tot socratice (dar şi sofiste) mai pot trece: interesul pentru controversă, ca metodă (ar fi scris cîteva cărţi pe această temă: **Despre discuţie, Despre întrebare şi răspuns, Păreri sau contrazicătorul, Despre contrazicere),** concentrarea "asupra eticii" şi eliminarea "studiului fizicii" din filosofie (Diog. Laert., VI, 2, 103). Chiar şi a logicii, spune acelaşi, adevărat că nu despre *An.* în special, ci despre şcoală în genere. Cît îl priveşte, *An.* se va fi aplicat logicii judecăţii, şi în acest context, adevărului, iar dacă una dintre cele trei definiţii ale ştiinţei (probabil cea de a treia) pe care le respinge Plat. în **Theait.,** îi aparţine, atunci, fie şi aproximativ, şi teoriei (definirii justificării) ştiinţei. Înţelegînd judecata ca aceea "ce arată ce este sau ce a fost un lucru" - λόγος ἐστίν ὁ τὸ τί ἐν ἦ ἐστίν δῆλον (în Diog. Laert., VI, 3), *An.* îi anula de fapt condiţia, ajungînd în cele din urmă s-o explice "simplist": "nimic altceva nu poate fi atribuit unui lucru decît noţiunea proprie; deci unui subiect numai un

predicat". În consecinţă, cum nici o contradicţie nu se mai putea menţine, falsul "aproape că îşi pierdea sensul" (Arist., **Metaph.**, V, 29, 1024 b 30-35).

Şi nu doar el ci şi adevărul, paradoxal, pentru că toate judecăţile aveau a fi adevărate. Căci, explicitînd, tautologic, ("Socrate este Socrate", "omul este om"), judecata, orice judecată, urma să fie evidentă prin sine, însă nici adevărată, nici falsă. Or, la fiecare lucru ne raportăm contradictoriu, de unde şi posibilitatea adevărului şi falsului. O proiecţie "nominalistă" îl împiedica pe *An.*, la limită, să admită însăşi posibilitatea judecăţii. Cînd vorbim despre un om, de pildă, "îi dăm o sumedenie de determinaţii: îi atribuim culoare, formă, măsură, vicii şi virtuţi şi, în toate aceste atribuiri şi încă în altele o mie, noi zicem despre el nu numai că este om, dar şi că este bun şi că are calităţi fără de număr. Ceea ce este valabil pentru orice lucru: noi ne raportăm la fiecare ca la unu, dar în acelaşi timp şi ca la un multiplu, desemnîndu-l printr-o sumedenie de nume" (Plat., **Sofistul**, 251b). Lucrul deci nu este numai el însuşi ci şi altceva, ca specie, gen, clasă. Tot ce se poate ca "nominalismul" lui *An.* să vină din reacţia sa la platonism, sau, invers, dar, oricum, rezultatul este acelaşi. Cît va fi vizat separaţia platonică a individualului şi universaliilor *An.* ar fi fost perfect îndreptăţit. Dar de aici la contestatrea universaliilor ("Eu văd calul nu cabalitatea", ar fi zis el) este ca distanţa dintre critica **unei** ontologii (unei interpretări) şi ontologia în condiţia ei formală. Pentru a fi fost separate de Plat., nu rezultă că, neexistînd în acest regim, nu sînt în absolut. Reducînd judecata de predi-

caţie la tautologie şi negînd universaliile, tot ce se poate ca ultima respingere plat. din **Theait**. să-l aibă în vedere pe *An*. (cel puţin aceasta este opinia lui Diels, p. 157 în deosebire de cea a lui Natorp, care se îndreaptă către cea de a doua definiţie). Dacă ar fi să admitem că ştiinţa (ἐπιστήμη) este opinie adevărată însoţită de raţiune (ἀληθής δόξα μεταλόγον) în acest caz, obiecta Plat. (**Theait.**, 201, 38), ar urma că orice cunoştinţă "care nu e însoţită de raţiune să stea în afară de orice cunoaştere şi că lucrurile la a căror desluşire nu participă raţiunea să fie incognoscibile". Aceasta pe de o parte; pe de alta, adăugirea este de prisos, pentru că, este de la sine înţeles, că "fără ajutorul raţiunii" cunoaşterea nu e posibilă, ea fiind a esenţelor ("Nimic nu se poate exprima ştiinţific fără să se ajungă mai înainte la esenţa fiecărui lucru" - **ibid**, 202, 39; 207, 42), adică tocmai a ceea ce *An*. nega. În fine, pentru că este a esenţelor, cunoaşterea presupune o "ştiinţă a diferenţelor".

Or, *An*. întrucît reducea judecata la tautologie, nesocotea diferenţele în ordine esenţială şi, mai departe, adevărul şi falsul. Ceea ce însă il individualizează pe *An*. este morala, atît în sens restrîns, propriu, cît şi în altul, ca antropologie. Virtutea, spunea el, este şi înnăscută (probabil ca disponibilitate) dar şi învăţată, doar să perseverezi. Obişnuia să exemplifice "cazna", truda îndelungată (πόνος) cu finalitate în învăţarea şi deprinderea virtuţii cu Heracles şi Cyrus, "prezentînd un model din lumea greacă şi altul din aceea a barbarilor" (Diog. Laert., VI, 2). Ar fi scris chiar un tratat **Heracles sau Despre înţelepciune şi forţă** şi altul

Cyrus sau Despre cel iubit. Predilecţia pentru eroul mitic (Prodicos însuşi ar fi scris o lucrare cu acelaşi titlu), ca simbol al autoconstrucţiei prin încercări, la un moralist ca *An.*, era grăitoare prin ea însăşi. Ar fi avut, de altmiteri ca Socr. şi ca sofiştii pe care i-a cunoscut, sentimentul că rostul filosofiei era prin excelenţă paideic. "Întrebat ce folos a avut el din filosofie, dădu următorul răspuns: «Putinţa de a mă frecventa pe mine însumi»" (Diog. Laert., VI, 6). Îndemnul la apatie, refuzul hedonismului elementar (ceea ce îl şi făcea să idilizeze starea naturală opunînd-o, ca moralitate, celei de "civilizaţie"), elogiul virtuţii făptuitoare şi stînd în fapte, toate acestea, fie şi în măsuri diferite, erau convergente în aceeaşi idee a filosofiei ca **paideia**.

ANTISTHENES

"adept al lui Heraclit" (Diog. Laert., VI, 19), necunoscut din altă parte ca şi omonimul său "din Efes", amintit în acelaşi loc, în continuare. S-ar putea să fie "unul şi acelaşi personaj" (Frenkian, 25, p. 638). Heraclitean, după singura informaţie, cea a lui Diog. Laert., nu se ştie în ce măsură îşi va fi asimilat învăţătura dascălului şi întrucît va fi fost discipol ortodox. Direct, cazul lui *Cratylos* (s.v.) nu probează nimic. Dar, heterodox acesta, tot asemenea putea fi şi *An*. Puţinele referiri antice la "heracliteeni" vin întrucîtva în sprijinul prezumţiei. Dacă "unii dintre adepţii lui Heraclit susţin că din apa potabilă care s-a uscat şi s-a întărit au apărut pietrele şi pămîntul, din apa mării s-a înălţat sub formă de exhalaţii (Ps. Arist., **Problem.**, 23, 30, 394b32) şi dacă "susţinătorii doctrinei lui Heraclit pro-

clamă... cu deosebită insistenţă această doctrină", a ştiinţei ca senzaţie (Platon, **Theait.**, 179 d), printre ei să fi fost şi *An.*? Greu de ştiut cu exactitate. Oricum, presupunînd a fi vorba şi despre el, depărtarea de Heraclit aduce cu o cădere valorică.

ANTROPOLOGIE

ca nume pentru o reconstrucţie a omului, care, formal, îşi începe istoria cu 1501, anul apariţiei cărţii lui Magnus Hundt, **Antropologia, de hominis dignitate, natura et proprietatibus**, nu este ca atare, de invenţie greacă, deşi despre om (ἄνθρωπος) şi natura umană (Zenon stoicul scria chiar o lucrare **Despre natura omului**, Περὶ φυσεος ἄνθρωπου) s-a vorbit frecvent. Totuşi, termenul, adevărat că încă departe de semnificaţia sa modernă, este de sugestie antică. În **Eth. Nic.** IV, 4, 1125a 5 apare "ἀνθρωπολόγος", cel ce vorbeşte despre om / oameni (ἀνθρωπολογέω - a vorbi despre oameni): cel cu grandoare sufletească (nu) "obişnuieşte să vorbească despre oameni". Mai mult decît cuvîntul, se identifică şi se formulează însă multe din problemele de bază ale *a.* în cîteva din ramurile ei.

Cu Heraclit, cu Anaxagoras, dar mai cu seamă, la începuturile etapei clasice, cu Protagoras, cu Socrate, cu Democrit, apoi cu Platon şi Aristotel, cu stoicii, cu epicurienii, cu scepticii, după sec. IV ante se prefigurează *a.* filosofică ("natura" umană, universalitate şi individualitate în ontologia umanului), cu hippocraticii, *a.* fizică (vd. art. *Hippocrates*), cu Herodot, *a.* socială / culturală sau, dacă pare prea mult atunci numai etnografia ("Herod. dedică o bună parte din istoriile

lui la ceea ce am numi astăzi descrieri de cultură. El merge atît de departe încît precizează unele dintre diferenţele cele mai izbitoare dintre greci şi egipteni sub raportul obiceiurilor..."; Herod., "părintele istoriei" este în egală măsură, şi părintele etnografiei. A doua carte din **Istorii**, pusă sub patronajul Euterpei, este consacrată Egiptului. Prima jumătate este opera unui etnograf care nu se mulţumeşte să descrie moravurile şi obiceiurile, ci subliniază şi împrumuturile făcute de greci de la egipteni, negînd astfel că o prăpastie îi poate despărţi, pe eleni de popoarele barbare...; Linton, 49 bis, p. 68; Le Goff, II, p. 156) cu Hesiod (**Munci şi zile**), cu "Anonimul lui Iamblichos", cu Critias, cu Aristotel, *a.* istorică (vd. art. *Om*).

APATIE (ἀπάθεια)

insensibilitate, impasibilitate (*non sentire = insensibilitas, impasibilitas*, lat.; *Pyrrhon autem, ea ne sentire quidem sapientem; quae ap. nominatur* - după Pyrrhon, înţeleptul nu este sensibil la lucruri; el numeşte această stare (Cic., **Acad. pr.**, 42) ἀπάθεια, Aul. Gell., XIX, 12, 2, 10). 1. După Aristoxenos (în **Despre viaţa pythagorică**, după Iambl., v. p. 233; fr. 7 Diels), stăpînirea de sine, impasibilitatea în comportamentul pythagoreilor. Restrictiv, termenul este raportat la Phintias şi Damon, despre care denigratorii de la curtea tiranului Dionysios al Siciliei spuneau că "vestita lor gravitate, statornicia lor..., stăpînirea de sine, impasibilă / impasibilitatea (ἀπάθεια), lor s-ar nărui... dacă cineva i-ar înspăimînta". La Democrit, în sensul de "inalterabil" ἀπαθῆ... διὰ τὴν στεῤῥότητα -

(atomii sînt) inalterabili din cauza solidităţii lor; (Diog. Laert., IX, 44); Dem. spune că "există numeroase substanţe,... indivizibile,... inalterabile" - *àpatheis* (Plut., **Adv. Colot.**, 8, p. 1110 F); "Leucipos şi Dem. socotesc drept cauză pentru indivizibilitatea corpurilor primordiale nu numai inalterabilitatea" - τὴν ἀπάθειας...,; "Epicur... a continuat să considere atomii ca elemente prime, inalterabile" - ἀπαθεῖς (Simpl., **Phys**. 925, 10; a. 13). 2. "Iniţiatorul *ap.*", în concept moral, trece *Antisthenes* (s.v.) Prezentă şi la stoici, de aici, sau mai de seamă de aici, probabil, prezumţia că în "cea mai bărbătească parte" a sa şcoala stoiciană se trage de la întemeietorul filosofiei cinice (Diog. Laert., VI, 14, 15). "Lipsa de patimi" - τὸ ἀπαθής este pusă încă de Ant. în legătură cu πόνος - cazna. "El căuta să arate cazna ca un lucru bun", dînd ca exemplu pe Heracles şi pe Cyrus şi învăţînd-o, în forma perseverenţei, de la Socrate: venind la Atena, de la Socr. "a învăţat perseverenţa, şi, însuşindu-şi lipsa de patimi a acestuia, fondă felul de comportare al şcolii cinice, în viaţă" (Diog. Laert., VI, 2). La Diogenes (cinicul), însă, πόνος, ca "perseverenţă", trece, uşor, în ἄσκησις. Cu acelaşi sens de bază *ask.*, începe să numească, şi mai accentuat renunţarea, stînd astfel pentru exerciţiul permanent în vederea reducerii la limită a trebuinţelor. "Oamenii ar trebui să aleagă exercitarea continuă asupră-le, aşa cum o indică natura, prin care ei pot fi fericiţi" (Diog. Laert., VI, 71). Deocamdată, numai atît; abia mai tîrziu, la începuturile creştinismului, *ask.* (de unde, asceză, ascetism) avea să treacă în mijloc de înălţare mistică. (S-ar putea însă identifica o *ask.*

precreştină, în Grecia timpurie, "retragerea" şamanică presupunînd "o exersare conştientă a puterilor psihice prin abstinenţă şi exerciţii spirituale", ca şi, ceva mai vag, în comportamentul orfico-pythagoric; în legătură cu motivul transmigraţiei sufletelor; Dodds, 17 bis, p. 176, 181). 3. De la sensul, fie şi în mică măsură negativ, în şcoala cinică, *ap*. trece la altul pozitiv, în stoicism.

Ca impasibilitate, prin eliminarea pasiunilor, în deosebire de netulburare (ἀταραχία, s.v.) *ap*. semnifică starea dobîndită. De aceea, poate, stoicii distingeau între *ap*. înţeleptului şi aceea "a omului rău". "După ei, înţeleptul e lipsit de pasiuni, din cauză că nu cade în asemenea slăbiciuni, dar adaugă că termenul de *ap*. e aplicat în alt sens omului rău şi înseamnă că acesta e aspru şi neînduplecat" (Diog. Laert., VII, 117). Dacă primul ajunge la *ap*. prin asumarea şi, deci, stăpînirea condiţiei sale, cel de al doilea, mai curînd prin renunţare, ceea ce, la limită, este o altă formă de "sclavie". "Înţeleptul este liber", prin stăpînirea de sine (sau luare în stăpînire), pe cînd "oamenii răi sînt sclavi", neavînd "puterea de a acţiona cum vor, adică libertatea" (**ibid.**, VII, 121-122). Supunîndu-şi sufletul ca şi trupul exerciţiilor îndelungate, reprimînd pasiunile tulburătoare, nu procedează abstract, nediferenţiat. Înţeleptul ştie că sînt "trei stări emoţionale bune: bucuria, prudenţa şi voinţa" şi refuză să trăiască în singuratate, "căci în mod firesc, el e făcut pentru societate şi acţiune" (**ibid.**, VII, 116, 123). *Ap*. înţeleptului, ca stare de libertate, aşadar, este tot una cu realizarea de sine, pe cînd cealaltă, o cădere a omului din condiţie. Redusă la o permanentă şi continuă suprimare, ea

sfîrşeşte prin a trece în contrariul ei, din mijloc de eliberare şi eliberare degenerînd în mijloc de aservire şi într-o *sui-generis* sclavie. Nu este exclusă inculparea eticii cinice. 4. O neaşteptată congruenţă, chiar dacă foarte relativă, aflăm însă în conceptul stoic al *ap.* şi în cel sceptic, în cazul în care admitem "după spusele unor autori" că "scopul propus de sceptici este insensibilitatea" sau şi aceasta, alături de netulburare. Condiţionînd ἀταραχία şi *ap.* de "*suspendarea judecăţii*" (s.v.) scepticii procedau, se pare diferenţiat: "în chestiunile care ne privesc pe noi vom alege pe unele şi le vom evita pe altele; iar lucrurile pe care nu le decidem noi, ci se întîmplă cu necesitate, cum e foamea, setea şi durerea, nu le putem înlătura, pentru că nu pot fi schimbate prin puterea raţiunii" (Diog. Laert., IX, 108).

Abţinerea de la deliberare, nu înseamnă şi suspendarea celor ce au legătură cu omul. "Nu considerăm pe sceptic cu totul nechinuit, susţinem că el este supus imperiului necesităţii. Ne învoim că tremură de frig sau suferă de sete...", asemenea "oamenilor de rînd". Dar în timp ce aceştia (în mare ca "oamenii răi" ai stoicilor) "sînt stăpîniţi de două nenorociri, şi anume de ceea ce pătimesc şi... de faptul că ei cred că aceste nenorociri sînt rele prin natura lor", scepticul, prezervîndu-se să-şi formeze o opinie cum că "fiecare dintre aceste lucruri e un rău care vatămă natura, scapă de neplăceri cu mai multă cumpătare". În consecinţă, cînd e vorba de lucruri, ca obiecte ale opiniei, scopul ar fi netulburarea şi "simţirea echilibrată", în cazul lucrurilor pe care nu avem cum să le suspendăm şi nici nu trebuie (Sext. Empir., **P. H.**, I, 29, 30). Aşa stînd lu-

crurile, ap. ar semnifica numai în cea de a doua specificaţie, apropiindu-se întrucîtva, de ἀπονία (s.v.) în accepţia din epocă, dar, fireşte, fără să fie în identitate.

APĂ (ὕδωρ)

apa sărată, a mării (**Od.**, 9, 927, 3, 300), *apa* curgătoare a rîurilor, fluviilor (**Il.**, II, 825; VIII, 365), *apă* de izvor (**Il.**, XVI, 161; XXI, 312); *apă*-argint (mercur), la Pindar (**Olimpica** I, 1: τὸ ἄριστον μέν ὕδωρ- cel mai bun/ preţios lucru/ este mercurul); element cosmologic, alături de pămînt, aer şi foc (s.v.). Deşi Homer foloseşte cuvîntul, acesta nu este prins, ca atare, în explicaţia etiologică a lumii, a unor zone ale ei. Cu acest rol este investit Okeanos: "din el, de unde purced toate fluviile şi mările, izvoarele şi fîntînile adînci" (**Il**, XIX, 244). Alături, stă şi la originea zeilor: Okeanos ("fluviul Okeanos", "părintele zeilor şi maica Tethys" - θεῶν γένεσιν... **Il.**, XXI, 201). Ceva mai încolo (244 şi urm.), Hypnos, zeul somnului, este pus să rostească aceste cuvinte: "cu uşurinţă aş putea adormi pe oricare dintre zei (în afară de Zeus), chiar şi pe Okeanos din care cu toţii ne tragem" - Ὠκεανοῦ ὅσ περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται... Ultimul vers, dacă ar fi tradus prin: "Okeanos, care este originea tuturor lucrurilor" ar fi "de o generalitate extraordinară, exprimînd o sinteză grandioasă". "Πάντεσσι" însă trebuie raportat la zeii de care este vorba, puţin mai înainte. Aşadar, trimiterea este la **toţi** zeii şi nu la toate cele ce sînt (Frenkian, 24, p. 31). Hesiod însă nici măcar în această condiţie nu-l menţine: "din unirea cu Cerul (Geea-pămîntul) născu pe-nspumatul Okeanos" (**Theog.**,

133). În mod nemijlocit *apa* este prinsă într-un scenariu cosmologic numai cu orficii (vd. *Orfism*). Dacă informaţia aristostelică din **Metaph.**, I, 3, 983b27 ("există unii care cred că cei foarte de demult... au considerat pe Okeanos şi Tethys părinţii originari şi *apa*, numită de poeţi Styx, obiectul jurămîntului zeilor, căci această *apă*, asemenea ca ceea ce este mai vechi, este şi cea mai venerată") îi priveşte în exclusivitate, nu este sigur. Nici cele transmise de Damascius (**De principiis**, 123 bis; A 13 Diels), prea tîrzii şi, de aceea, poate, cu multe elemente suprapuse. Dar fie şi vag, acestea ("la început era *apă* şi materie - ὕδωρ... καὶ ὕλη - din care s-a închegat pămîntul, statornicindu-se astfel două principii, *apa* şi pămîntul"; "După el (Orfeu) *apa* era principiul tuturor lucrurilor, din *apă* s-a depus mîlul") şi cea aristotelică ne fac să presupunem existenţa unui scenariu cosmogonic prefilosofic, mai exact, pre-thalesian, cu *apa* ca termen central. Se pare că aceeaşi poziţie o ocupă şi în cosmogonia lui *Alkman* (s.v.), numai că, în aceasta, are încă nume mitic (Tethys).

Pentru principiu, în sens filosofic, ea începe să stea doar odată cu *Thales din Milet* (s.v.) şi continuă, într-o modalitate ambiguă şi puţin interesantă cu *Hippòn din Samos* (s.v.). Dintre toţi care s-au ocupat mai întîi de filosofie, cei mai mulţi au fost încredinţaţi că principiile tuturor lucrurilor se află în cauze de natura materiei. De unde există toate şi de unde provin mai întîi şi în ce sfîrşit îşi găsesc pieirea, în vreme ce substanţa persistă în ciuda schimbărilor suferite, aceasta, spun ei, este elementul şi totodată principiul lucrurilor... Thales, întemeietorul acestui mod de a filosofa, sus-

ţine că "*apa* este (această substanţă din care se nasc celelalte), formulînd această ipoteză în urma observaţiei că hrana tuturor vieţuitoarelor este umedă şi că însăşi căldura se iveşte şi se menţine din *apă*, căci ceea ce le dă naştere, acela este principiul tuturor" (Arist., **Metaph**, I, 3, 983 b6). Cît (şi cînd) este prinsă în reconstrucţia filosofică a lumii, în contra aparenţelor, ea doar stă pentru principiu, ca nume al acestuia şi nu este principiul, ca în cosmogoniile mitice, începutul şi materia constitutivă. Altfel, filosofia ar fi intrat în istorie printr-o mare eroare, căci era (şi este) de tot evident că nu *apa* (nici celelalte elemente, la rîndul lor) nu avea (nu aveau) cum să fie "principiul" însuşi. De altmiteri, cel de al doilea filosof milesian, Anaximandros, schimbă numele fiinţei, optînd pentru ἀπείρον (s.v.). Indeterminat, Indeterminatul, nefiind nici foc, nici aer, nici apă, nici pămînt el le presupune pe toate, este întregul lor şi altceva, el însuşi. Mai mult decît toate la un loc, el le presupune pe toate. Ca focul, aerul şi pămîntul, în conceptul anaximandrian, *apa* capătă alt rol, anume de mediator ontologic (vd. pentru detalii, *supra*, art. *Aer*) şi altă condiţie, pe aceea de *element* (s.v.), cum avea să zică Aristotel. Acestea, rol şi condiţie, îi sînt menţinute în heraclitism, unde mijloceşte: în secvenţă scurtă, între aer şi pămînt (*a*. este moartea aerului; pămîntul este moartea sa, în "drumul în jos", şi, invers, *a*. este moartea pămîntului, iar aerul este moartea sa, în "drumul în sus", iar alături de aer şi pămînt, între foc şi lume vd. *Foc, Heraclit*). Poate că aceeaşi funcţionalitate i-o rezervă şi *Xenophanes* (s.v.): "pămînt şi *apă* sînt toate cîte se nasc şi cresc"; "cu toţii

ne-am născut din pămînt şi *apă*" (fr. 29, 33), de îndată ce, în contra aparenţelor, mai presus stă Unul sau integrul. Platon însuşi, în **Timaios**, 31b-33a, preia, în mare, descrierea tradiţională: "demiurgul a pus *apa* şi aerul între foc şi pămînt". În plus, în sugestie pythagorică (philolaică) o socoteşte alcătuită de icosaedru (corpul geometric sau solidul cu 20 de laturi) şi transformabilă urmînd o proporţie bine determinată aritmetic (vd. art. *Aer*).

La rîndul său, Aristotel, numai în parte ca Platon identifică în *apă* un element constitutiv mediator. Distingînd în foc şi pămînt extremele, între ele Stagiritul situa aerul şi *apa*; aceasta din urmă, mai grea în raport cu aerul şi mai uşoară faţă cu pămîntul (**De Caelo**, I, 3, 5). Totodată ea mai este mijlocitoare şi datorită determinaţiilor sale calitative, contrarii: este umedă şi rece, în timp ce aerul este cald şi umed, iar pămîntul rece şi uscat. Prin urmare: umed (aerul) - umedă (*apa*), rece (*apa*) - rece (pămîntul). În această dispunere, mediind cu toate celelalte, *a.* coparticipă la continua mişcare, de generare şi distrugere, deopotrivă. Între timp, *Empedocles* (s.v.) o mai identificase cu unul din cele patru principii ("considera ca principii cele patru elemente", Arist., **Metaph.**, I, 3, 984a8), zicîndu-i, aşa cum făcuse cu celelalte, Nestis (Divinitate siciliană). Procedeul pare să fi fost obişnuit în medii pythagorice şi, de aceea, sugerat, poate, de acestea. *Philolaos* (s.v.), de pildă, numeşte a. Kronos, focul, Ares. etc. Nici a. nici celelalte nu au însă regimul principiului (vd. *supra*, *Aer*). În filosofia post-arist., stoicii aveau s-o apropie de condiţia principiului, dar numai atît. Doar unul

dintre elemente, ea intra în alcătuirea principiului pasiv (materia): "cele patru elemente împreunate constituie substanţa necalificată" (Diog. Laert., VII, 137), fără a fi, nici singură, nici în serie, principiul însuşi.

APEIRON (ἀπεῖρον)

lat. *infinitio* (Cic., **De Fin**. I, 21) *infinitum spatium* - spaţiu nemărginit, *ex. infinito* - din eternitate ş.a. (Lucr. I, 1013; II, 255); rom.: fiinţa în sine "nemărginită"; "iară tot ce nu are hotară, aceia se zice îns (ens) nemărginit, nesfîrşit" (Micu, **Inv. metaf**., III, 28; XIII, 121). În greacă, termen compus din α privativ şi τό πέρας, hotar, limită. Dar şi fără experienţă (ἄ - πειροσ, ἀ - πειρία). La Homer: Χελλεσποντος ἀπεῖρον-întinsul Hellespont (**Il**., 29, 245), δῆμος ἀπεῖρον, mulţimea fără număr - "răspunde mulţimea nesfîrşită (nenumărată) jelindu-l pe Hector" (**ibid**., 776), ὕπνον δὲ θεὸς κατἀπεῖρονα χεῦεν - (şi un Zeu) "revarsă asupră-mi un **somn adînc**" (Od., 7, 286). Ca lipsă-de-experienţă, exemplificator, un singur context din Herodot, II, 111: "... ἄλλων ἀνδρῶν ἐοῦσα ἄπειρος" - care nu cunoscuse alţi bărbaţi. Doar cu poziţie adjectivală, la Homer, la Hesiod, la Pindar, la Eschil, la Herodot etc., *ap*. numeşte o determinaţie a vreunui substantiv, el însuşi determinat. Cu resemnificarea ontologică, săvîrşită de Anaximandros, *ap*. primeşte altă funcţie gramaticală trecînd în condiţie de subiect, menit ca ὑποκείμενον, adică să stea "sub" (ὑπὸ) ceva determinat, κείμενον, lucru aşezat, întins, în plan orizontal, ocupînd un loc. În urmare, se distanţează ontologic de ceea ce susţine, adică îşi creează un spaţiu

de inteligibilitate, distinct, metafizic. În acest sens, probabil An. va fi socotit că "nu .... e cazul să pună drept substrat «vreunul din cele patru elemente sau pe toate la un loc» ci altceva, dincolo de ele" (Simplicius, **Phys.**, 24, 13). Altfel decît în semnificaţie metafizică, **dincolo de** se pune în stare de excluziune cu ἀπείρον-ul, căci oricum, spaţial sau temporal, delimitat acesta din urmă n-ar mai putea să fie nedeterminatul - nemărginitul.

Prin simpla fiinţare a elementelor aflate "dincoace", el ar fi deopotrivă limitat şi determinat. Şi în consecinţă, negat (ca principiu), căci, spinozist vorbind, orice determinaţie este o negaţie. Dar "toate sînt sau principii, sau izvorîte din el" (Arist., **Phys.**, III, 4, 2036). *Apeiron*-ul, deci, nu are a se afla **dincolo de** în sens fizic, faptul ţinînd de numele şi de condiţia sa. Ce ar mai însemna un *apeiron* **dincolo de altceva**, decît **limitat de ceva**. Şi, întrucît, mai departe el ar mai putea să fie temeiul? Paradoxal, tocmai prin relativizare i s-ar lua capacitatea de a comunica şi, închis în sine ar înceta să mai fie principiul, adică ceea ce constituie "primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naştere şi este cunoscut" (Arist., **Metaph.**, IV, 2, 1013 a). Principiul însă, pentru a fi perfect inteligibil trebuie luat în condiţie absolută. Numai în acest fel, rostul său, acela de a întemeia, deci de a face posibil relativul poate fi legitimat şi invers, numai pus în termenul absolutului, lucrurile care se nasc şi pier sînt înţelese în acest regim al lor doar prin raportare la ceea ce nu se naşte şi nu piere. Ele apar şi dispar tocmai pentru că principiul nu are nici început nici sfîrşit. Altminteri,

acest lucru, adică acest relativ, ne-ar trimite la altul, care, la rîndul său, ne-ar împinge încă mai departe şi aşa, la nesfîrşit, îndepărtînd mereu, de fapt anulînd şansa trecerii, pentru a zice ca Heraclit, de la "mulţimea cunoştinţelor" la "înţelepciune" care este **adevărul**, urmînd "natura lucrurilor" (fr. 112, Diels). Dar An. "luînd în considerare prefacerea celor patru elemente unele în altele, nu a socotit că e cazul să pună drept substrat pe vreunul dintre ele" (Simplicius, **Phys.**, 24, 13). În alte cuvinte, filosoful îşi va fi dat seama că principiul nu putea să fie o natură anume, determinată, căci transformîndu-se, limita şi se limita. An. aşadar, gîndeşte parmenidian *avant la lettre*, avînd deplina conştiinţă a faptului că principiul ca principiu este intransformabil. Altminteri aceasta nu numai că s-ar pune în contradicţie cu sine (ce ar însemna un principiu care se **trans**-formă ?) dar, încă mai mult decît atît, n-ar mai putea explica lucrurile nici în relativitatea, dar nici în ceea ce au ele absolut.

Un principiu determinat duce, în cele din urmă, la relativismul total, ceea ce avea să fie "experimentat", nu peste multă vreme, de spiritul grec prin Cratylos. In-determinarea şi ilimitarea conexe pînă la a fi în identitate, sînt, de aceea, primele condiţii ale inteligibilităţii de tip metafizic. Aşa se şi explică de ce, în acest moment, ele pot să treacă din regim de atribute în regim de principiu. Căci, pentru An. nu este valabilă propoziţia: **Principiul este indeterminat şi ilimitat** ci **indeterminatul şi ilimitatul** (sau **indeterminatul-ilimitatul**) sînt principiul. De la Simplicius (**Phys.**, 24, 13), aflăm că urmaşul şi discipolul lui Thales... "a fost

primul care a folosit acest termen (ἀπείρον) pentru ἀρχή (ca principiu)". An. prin urmare va fi admis ἀπείρον-ul ca principiu, iar nu principiul ca ἀπείρον. Accentul cade pe ἀπείρον, iar nu pe ἀρχή, adică pe un atribut trecut în condiţie de principiu şi nu pe principiu ca principiu. De aici şi forma negativă a numelui principiului anaximandrian: α (privativ) - πεἰρον de la πέρας, limită, extremitate, sfîrşit) deci ne-limitatul, ne-sfîrşitul, ne-determinatul. Aşa fiind, principiul anaximandrian nu aparţine pe deplin metafizicului. Privit din interiorul acestuia el încă mai este un determinat într-un fel ca **apa** lui Thales. Numai că, în deosebire este încă determinat **din perspectivă metafizică** şi nu din cea **fizică**, proprie **apei** ca principiu. Dacă nu numeşte principiul ca principiu, ἀπείρον-ul stă, totuşi, pentru un **atribut** al lui, ceea ce înseamnă o deschidere hotărîtă către descrierea (inteligibilitatea) de tip metafizic. Dar el este încă determinat (din punctul de vedere al metafizicii) pentru că identitatea şi-o ia de la **determinaţie**, totuşi. Adevărat că una de tip metafizic şi deci esenţial distinctă de cea fizică, însă, oricum, o **determinaţie**. De aceea nici nu putem spune că **principiul** este **in-determinatul**, ci **principiul este in-determinat**, in-determinaţia fiindu-i **un** atribut. Ea este **unică**, dar nu **unul**. Or, subiectul absolut, în ordine metafizică, poate fi doar **unul**. Unicitatea însă se atribuie. In-determinarea este **unică** dar în felul său, în timp ce principiul ca principiu este **unul**, unul şi nimic mai mult. Cum este unică, are sens în orizont metafizic, dar întrucît nu este **Unul**, nu poate fi principiul. În orizontul acesta, unică, dar nu

una, putînd să fie o infinitate de atribute, pentru a zice ca Spinoza, ea este determinată. Din nou însă, o determinare **metafizică**, distinctă de cea de tip fizic, şi într-atîta încît din această perspectivă ea este tot una cu indeterminatul.

Cu ἀπείρον-ul anaximandrian deci se face trecerea, în gîndirea greacă, de la filosofia **fizică** la filosofia **metafizică**. Trecere care nu putea să se întîmple altfel. Adică nu direct de la **apă ca principiu** la principiul **ca principiu**, ci prin mijlocirea ἀπείρον-ului ca principiu. Forma negativă a ἀπείρον-ului îi dezvăluie tocmai funcţia mediatoare şi regimul său ambivalent. Căci el este negativ faţă cu **determinatul ca principiu**, propoziţie a limbajului fizicii, din poziţie metafizică. An. se situează în interiorul acesteia, dar el nu avea cum s-o delimiteze decît faţă cu cealaltă, fizică. Determinat aici, în aceasta din urmă, în cea metafizică, principiul trebuia să fie ne-determinat, deci contrariul. Numai astfel trecerea era posibilă: deci de la **determinatul ca principiu la principiu ca principiu** prin **nedeterminatul ca principiu.** Ne-numind principiul decît indirect şi în formă negativă, prin aceasta nu înseamnă că, mai înainte şi nemijlocit, ἀπείρον-ul are o semnificaţie anume, fie în ordine spaţială, fie în cea temporală. Arist. avea să identifice cinci temeiuri, (din mai multe posibile, el spunînd "mai ales cinci" în virtutea cărora "cercetătorii naturii" vor fi ajuns la încredinţarea că există ceva nemărginit: "temeiul timpului" (căci acesta e nemărginit), apoi pe cel al diviziunii în cazul mărimilor (căci matematicienii se folosesc de nemărginit), apoi prin faptul că numai astfel n-ar

înceta naşterea şi pieirea, anume dacă admitem că este nemărginit cel din care se desprinde, cel din care se desprinde ceea ce se naşte, în plus, pe temeiul faptului că lucrul mărginit se mărgineşte întotdeauna faţă de ceva, încît e necesar să nu existe nici o margine de vreme ce neapărat un lucru se mărgineşte totdeauna cu altul. Dar cu deosebire este argumentul care pricinuieşte tuturor nedumerire: prin faptul că în gîndire nu există curmare, numărul pare să fie nemărginit ca şi mărimile matematice sau ceea ce se află în afara cerului" (**Phys.**, III, 4, 203 b 6). Nu este deloc exclus ca An., în particular să fi ajuns la "încredinţarea că există ceva nemărginit" mai în toate, dacă nu chiar în toate aceste temeiuri. De bună seamă că el nu avea la îndemînă conceptele corespunzătoare în ordine filosofică şi ştiinţifică nici pentru timp, nici pentru diviziune, nici penru naştere şi pieire, nici pentru "antinomica" mărginirii şi nemărginirii (temeiurile patru şi cinci).

Dar **absenţa formelor filosofice şi ştiinţifice** nu însemna şi lipsa absolută a reprezentării sau mai degrabă a reconstrucţiei timpului, diviziunii, naşteriipieirii, mărginirii-nemărginirii. Admiţînd în mit o povestire despre lume, se cuvine să identificăm în aceasta o logică anume şi încă, un sistem de semnificaţii. Altminteri, deci asimilîndu-l unei "poveşti mincinoase" nu numai că i-am nesocoti puterea de adevăr şi adevărul, şi mai departe, am depărta din orizontul uman o parte a sa cu valoare ontologică, dar am lua din şansa explicaţiei şi înţelegerii fenomenologiei conştiinţei filosofice în acest extraordinar moment al săvîrşirii "tăieturii" epistemologice. Urmările ar fi

ruinătoare nu numai în raport cu mitul, dar şi cu filosofia. Poate chiar pentru ea, ea fiind aceea care trebuie explicată. Nu trebuie să se înţeleagă pornind de aici, că filosofia este în simpla prelungire (evoluţionist-lineară) a mitului. De acesta ea este despărţită de propria **individualitate**, pe care trebuie s-o identificăm în prima sa expresie, cea thalesiană. Simplu evoluţionist, de momentul "tăieturii" mereu ne vom apropia dar, ca în "ἀπορία" lui Achille şi a broaştei ţestoase, mereu va mai fi o distanţă de străbătut. Inteligibilă, mai întîi prin sine pentru mai multă comprehensiune, individualitatea filosofiei trebuie raportată şi la ceea ce îi premerge nu numai în ordine istorică, ci şi logică. De mit, în explicarea filosofiei, avem nevoie, paradoxal, tocmai pentru că între sine şi aceasta se află "ruptura", deci, discontinuitatea. În alte cuvinte, reconstrucţia de tip mitic şi reconstrucţia de tip filosofic deopotrivă, devin mai inteligibile în perspectivă discontinuistă, decît în cea continuistă.Punerea în contrast le desluşeşte mai exact pînă şi în articulaţiile lor fireşti, căci, heraclitic vorbind numai contrariile dau cea mai frumoasă armonie. Filosofia, aşadar, nu numai în determinaţia istorică ci şi ca sistem, nu va putea fi deplin înţeleasă în afara mitului şi el în determinaţie istorică dar şi ca sistem. Valabilă este şi inversa, însă acum nu aceasta ne interesează, ci calea cealaltă, de la mit la filosofie. Thales şi An. trăiesc într-o vreme încă dominată de mit, dacă nu, structurată mitic. Mai înainte de a fi **iubitori de înţelepciune** ei sînt **iubitori de mit**, dar mai înainte, aici, cel puţin nu înseamnă şi mai **important**. Ei sînt **iubitori de mit**

în vederea **iubirii de înţelepciune** şi ca **iubitori de înţelepciune** (filosofi). Deci, **logic**, primează determinaţia care indică discontinuitatea. Ca iubitori de mituri ei merg cît se poate de departe cu valorile tradiţionale, sau puteau să meargă, din perspectiva lor, dominantă fiind **continuitatea**. Cum însă ei trec dintr-o condiţie în alta, din cea a **iubitorului de mit** în cea a **iubitorului de înţelepciune** şi cum **trecerea** înseamnă absorbţia uneia în alta, resemnificarea uneia în alta, cea dintîi devine **mijloc** pentru cealaltă. În acest sens, mitul poate fi, şi este temei pentru motivele filosofiei originare, deopotrivă ca limbaj şi ca reconstrucţie. Faţă cu motivul anaximandrian al nemărginirii, conştiinţa mitică a timpului (ca, de altminteri şi cea a spaţiului sau cea a generării), va fi fost de însemnătate fundamentală chiar dacă numai în săvîrşirea "rupturii" care se produce cu el şi nu în constituirea semnificaţiei sale.

În urmare, particularizînd, deşi ἀπείρον-ul are şanse de inteligibilitate numai prin situarea sa "dincoace" de "tăietură", poate şi numai în procedare apofatică, capătă un plus de claritate dacă îl raportăm la ceea ce **nu este**. Bunăoară, nefiind **timpul**, nici chiar "dincoace" de "tăietură", el nu este **timpul** şi prin **reacţie** faţă de timpul mitic. Dar, tocmai de aceea, aceasta din urmă este temei pentru conceptul filosofic al nemărginitului. "Pe cînd exista haosul primitiv, citim în Macrobius (**Saturnalia**, I, 8, 7), nu exista încă timpul". Într-adevăr, haosul originar, a-cosmic, lipsit cum era de determinări interne nu putea să aibă ca "atribut" coetern timpul, care, din punct de vedere al

"fizicienilor" "este o unitate de măsură precisă dedusă din rotaţiile cerului", iar din acela al "mitologilor" **Kronos**, "prin care toate - rînd pe rînd - prind viaţă şi se consumă pentru ca apoi să se zămislească iarăşi" (**ibid.**, 8). Dacă la început va fi fost haosul (sau mai de grabă va fi apărut, din ce, nu interesează întrebarea, presupune Jaeger, fiind fără temei în epocă) şi dacă apoi din aceasta se vor fi iscat pămîntul (Gaia), Tartarul (Tartaros), Eros, Noaptea (Nyx) şi Erebos, şi Krónos se va fi ivit în cursul celei de-a doua generaţii: din unirea cu Cerul, Pămîntul "născut-a pe-nspumatul Okeanos, Coios şi Crios, Japet, Hiperion zeul luminii, şi după toţi, cel din urmă, pe Kronos, cu gînduri ascunse" (Hes., **Theogonia**, 133-134, 137). Ca zeu al timpului şi timpul însuşi, Krónos vine deci mai tîrziu, marcînd cu chiar momentul apariţiei sale o durată scursă. Apariţia ulterioară, logic (inteligibilitatea sa presupunînd în mod necesar faptul de a fi după, aşa cum **atributul**, în viziunea filosofică, avea să fie faţă cu principiul), **trebuind**, aşadar, să fie plasat **după** şi după **Pămînt** şi **Cer** care în mai mare măsură decît haosul însuşi sînt posibile ca principii, **Krónos** este, era necesar să urmeze şi în sensul pe care el îl aducea lumii, anume în cel temporal.

Prin aceasta, mai cu seamă prin aceasta, va şi lua lumea în stăpînire, atît în prezentul, cît şi în viitorul şi trecutul ei. Chiar cu trecutul, cu acel trecut pre-temporal, deci de dinaintea apariţiei lui Krónos, fiindcă zeul poate să măsoare şi durata de dinaintea ivirii sale. El, limitat prin sine însuşi, apare **după** în sens temporal, se dezmărgineşte, făcînd din intervalul scurs în ab-

senţa lui, **trecutul** lumii. Fără el, logica internă a cosmogenezei, în formă mitică, ar fi fost compromisă, căci mitul ca o poveste a lumii presupunea în mod necesar o succesiune. Deci, era nevoie de **timp** care să dea soliditate tuturor momentelor scenariului, să treacă pînă şi pe cele întîmplate **mai înainte** apariţiei sale, în trecut. Gîndurile sale ascunse şi ura faţă de tatăl său, Uranos, de care vorbeşte Hesiod dau formă (mitică) tocmai acestei logici a povestirii, deci a cosmogenezei. De altminteri, uzurparea lui Uranos, care nu întîrzie, exprimă trecerea istoriei anterioare a lumii în stăpînirea timpului. Făcînd din istoria cerului parte a istoriei sale, timpul dă o nouă logică lumii, căci o pune în întreit chip: ca trecut, prezent şi viitor. Alungîndu-şi părintele, adică împingîndu-l în trecut, Krónos nu-l trece în nefiinţă. Cerul continuă să existe, dar locul său ca principiu activ al generării este luat de timp, infinit mai puternic prin puterea de creaţie, prin dinamismul său. Dar, introducînd prin "tăieturile" temporale, alte determinaţii în lume, Krónos îşi pregătea propria uzurpare. Căci, împingînd mereu în trecut, cu ceea ce era lăsat în urmă rămînea şi o parte din el. Krónos, deci se autodevora, ceea ce trebuia, în cele din urmă, să-l împingă într-un plan secund în logica lumii. Şi faptul nu întîrzie, Krónos fiind la rîndul său înfrînt "prin forţa şi braţele" lui Zeus, care îi "smulge rangul" pentru a fi el "nemuritorilor rege" (**ibid.**, 483- 484). Urmînd Cerului, urmînd Timpului, supunînd şi pe unul şi pe celălalt, Zeus înseamnă o raţionalitate sporită a lumii. Făcut să se înalţe de-asupra amîndurora, Zeus, ca nou principiu **mitic** al lumii, proba, prin reflex,

imposibilitatea **logică** a Cerului şi a Timpului de a fi stăpînii lumii. Dacă totuşi, la un moment dat au rangul suprem, îl au pe măsură ce în ordinea reconstrucţiei, se înaintează în "captarea" logicii lumii.

Există de altfel o gradaţie uşor de observat de la Uranos prin Krónos la Zeus. Dacă primul este totuna cu o regiune determinată a lumii în curs de formare, Krónos are mai mult şansele de a fi un principiu activ, generator. El nu mai este legat de o zonă anume, nu mai poate fi localizat şi deci, în mai mare măsură ne face să ne gîndim la **nemărginire**. Dar, fie şi ca atare, încă este într-o asemenea identitate cu sine încît trebuie să fie separat de contrariul său, în acest moment al scenariului de Gaia - Rhea (de mama tuturor zeilor şi respectiv de aceea prin care Krónos generează). Prin urmare, dacă ar fi să facem o lectură filosofică, Timpul (Krónos) este nelimitat şi limitat totodată, întrucît este principiul activ. Este nelimitat ca principiu, dar este limitat ca principiu activ care, presupune în mod necesar contrariul său. În afara acestuia, deci a unei materii a lumii, sau a principiului dătător de materie lumii, ar fi, dacă se poate spune aşa, vînt fără aer şi ploaie fără apă. Krónos, altfel spus, este limitat în măsura în care este timpul însuşi. Or, ἀπείρον-ul anaximandrian, chiar dacă un nedeterminat şi în condiţie temporală, pentru că nu este **timpul pur**, scapă de limitare. Numai ca timp ar fi fost un principiu dar alături de cel puţin altul, ceea ce nu avea cum să evite grava dificultate a regresiunii la nesfîrşit (vd. şi art. *Timp*). Tot asemenea şi dacă ar fi fost identificat cu spaţiul, numai, care în acest caz lua forma unei realităţi

în stare pură. Dar ce ar putea să însemne un spaţiu în sine ca un receptacol fără de limite? Dificultatea admiterii unui spaţiu ca atare avea să fie percepută pînă tîrziu chiar în filosofia greacă; dovadă critica sceptică a conceptului (Cf. Sext. Empir., **P. H.**, III, 119-135).

La începuturile istoriei reprezentarea şi conceptualizarea spaţiului aveau să se lovească, aşa cum era şi firesc, de piedici încă mai mari. De la Homer, cel puţin, aflăm că Okeanos este "marele, puternicul", de unde "vin apele toate" şi "încinge pămîntul" (**Il.**, XXI, 195-196; XVIII, 607). Dar, deşi la "hotarul pămîntului", Okeanos este un fluviu, ce-i drept, "mare, puternic". Cel puţin aşa îl "desenează", Hephaistos pe scutul lui Achile şi aşa este numit (ποτάμιος). Fluviul care "încinge pămîntul", Okeanos este ca un lăcaş al lumii. Cuprinzînd-o, este limita ei, dar, prin aceasta şi a lui însuşi. Căci în afara rostului său de a fi hotar al pămîntului şi vajnic noian din care "vin apele toate", ca şi fără lumea pe care o cuprinde, **dincolo** de limitele sale, fluviul Okeanos n-ar putea să aibă nume. Limitată, fiind cuprinsă, lumea aceasta, locuită (οἰκουμένη) nu este înconjurată de un spaţiu nemărginit. Ce ar putea fi un asemenea nemărginit care n-ar cuprinde nimic sau ce anume ar mai cuprinde dacă pămîntul locuit - γῆ οἰκουμένη - este tot una cu lumea însăşi? Alte lumi sînt, deocamdată greu de presupus, atît, aşa zicînd, pe verticală cît şi pe orizontală. Astfel, ce înseamnă pentru greci transcendentul? Nemuritorii, zice Hesiod, "au stăpînire pe culmea Olimpului plin de troiene" (v. 118), iar, insulele Fericiţilor, unde ar merge sufletele ce vor fi dus o viaţă demnă, "se află la capătul dinspre

asfinţit al Mauritaniei, unde, de altfel se găsesc şi marginile apusene ale Iberiei" (Strabon, **Geografia**, I, 5). Zeii grecilor sînt, mai degrabă în condiţie imanentă ("lumea este plină de zei", va fi socotit Thales, cf. Diog. Laert., I, 27), decît în regim de transcendenţă. Lumea lor este în οἰκουμένη şi la ea nemuritorii, chiar dacă mai greu, pot să ajungă. Orfeu, de pildă, ajunge în lumea lui Hades, cea atît de bine păzită.

Pe orizontală, apoi, deşi un pythagoric dintre cei dintîi, poate contemporan cu An., admitea mai multe lumi, acestea făceau parte din acelaşi sistem. Căci lumile chiar dacă "numărate", sînt "o sută optzeci şi trei, dispuse, îşi va fi închipuit Petron, în figura unui triunghi, cu şaizeci de lumi pe fiecare latură. Din restul de trei lumi, mai este aşezată cîte una în dreptul fiecărui unghi şi se cuprind astfel într-un şir, una după cealaltă, rotindu-se liniştit ca în cercul horei" (Plutarch, **De defectu oraculorum**, 22, p. 422 B). De fapt, aceste 183 de lumi sînt, în cele din urmă una singură, aceea triunghiulară. Dar şi cît îl priveşte pe An. cum că va fi vorbit despre lumi "ce sînt nemărginite" ("spunea că nemărginitul deţine cauza oricărei naşteri şi pieiri, de unde - după el - s-ar fi desprins cerurile şi, în general toate lumile ce sînt nemărginite" (Ps. Plutarch, **Stromata** II), mărturia nu ne dă prea multă certitudine. Deşi, dacă ţinem seama de filosofia celui de al doilea milesian în totalitatea sa pare mai posibilă ca adevăr. Nu este exclus ca An. să fi admis în consonanţă cu "promisiunile" ἀπείρον-ului **o lume** nemărginită, **una** iar nu o infinitate şi, încă una în perpetuă înnoire, pentru a vorbi în spiritul interpretării lui

Guthrie. Un număr nesfîrşit de lumi este o sintagmă fără sens în filosofia anaximandriană şi în genere în mentalitatea greacă, din epocă. Paradoxal, mai înainte de a se ajunge la conceptul **fizic** al nemărginirii, s-a configurat cel **metafizic**. Ce ar fi putut să însemne, cum putea să fie gîndită, chiar nemărginirea în sens fizic? Nemărginirea unei singure lumi? Nemărginirea unei serii, deci numerică? Dar oricum, a uneia singure, fără limite sau a mai multora într-un şir nesfîrşit, **nemărginirea** intră în contradicţie cu **determinarea**. Căci, în perspectivă fizică, lumea nesfîrşită sau lumile nesfîrşite au număr, înseamnă lume-lumi determinate, fiind **actuale**.

Deci, **această** lume sau **aceste** lumi. Cum are să spună Heraclit, orînduirea aceasta, adică lumea aceasta: "Orînduirea (lumea) aceasta" (Κόσμον τόνδε), pentru că "este şi va fi un foc etern" (fr. 30, Diels), este determinare secundă. Ca ordine, ca această ordine, lumea aceasta urmează, ceea ce înseamnă că nu este nemărginită, cel puţin la originile, sau mai bine spus la temeiul ei, fiindcă în-temeiată, este limitată de temeiul însuşi. Admiţînd-o ca nemărginită, An. ori Heraclit, filosofii pe scurt, ar fi trebuit s-o ridice la rangul de principiu, ceea ce ruina totul. Unic, principiul nu avea cum să stea alături de altceva (fie nemărginit, fie mărginit), nici nu putea să conţină un nemărginit, în sens actual. Căci, acesta ar fi fost egal, dacă se poate spune aşa, cu sine. De aceea, singura şansă de inteligibilitate pentru nemărginirea **fizică** era prinderea lumii-lumilor în neîntrerupta naştere şi pieire, deci în mişcarea cu dublu sens, perpetuă tocmai

datorită dublului ei sens. "De acolo de unde se trage naşterea realităţilor, va fi spus An., de la acele lucruri le vine şi pieirea întru acestea, după legiuita cuviinţă" (B 1, Diels). Lumea, adică "realităţile" trecute în fiinţă şi chemate apoi "să dea socoteală... pentru nedreptate", "lumea aceasta" mereu actuală şi mereu posibilă, altfel spus, prinsă cum este în dubla mişcare a nemărginitului, prin aceasta este ulterioară, chiar dacă **logic** ulterioară. Ea nu este, nu poate fi totuna cu nemărginitul; o desparte mişcarea de naştere şi pieire. Deci între sine şi principiu, în perspectiva ontologică, se află un mediator care, aşa fiind, o "depărtează" de nemărginit. Trecînd-o în condiţie secundară, şi-o apropie făcînd-o modul lui de a exista. În măsura în care o apropie, o face să "participe" la nemărginit, deci îi dă şansa de a fi **nelimitată** în putinţa de a-l "exprima", dar, totodată, întrucît o "depărtează", îi "trasează" limitele, accentuînd pe regimul ei de existenţă, altul decît cel al principiului, deci de cel metafizic. Astfel că, **lumea aceasta** pare **ilimitată** din perspectiva fiinţei metafizicii, dar limitată din cea de descriere fizică. Şansa ei, fireşte că în ordinea inteligibilităţii, stă în conceptul **metafizic** al principiului.

Altminteri deci, într-o nesocotire a planului metafizic, fiinţa fizicii s-ar nărui în regresiune la nesfîrşit. Totodată, prin dubla ei condiţie - deci ilimitată şi limitată, ea previne atît punerea sa în regim absolut, cît şi relativizarea, ambele interpretări cu eşecul previzibil. Căci, în primul caz, i s-ar lua posibilitatea, iar în celălalt actualitatea. În cel dintîi, prin urmare ar încremeni într-o ipostază nici ea nu se ştie cum pro-

dusă, în timp ce, în al doilea, ar fi o curgere fără de odihnă, ca în viziunea (poate terifiantă) a lui Cratylos. În acest dublu regim, fiinţa fizicii (- Κόσμον τόνδε, pentru a zice ca Heraclit şi poate şi ca An., fiindcă citim în interpretarea, ce-i drept tîrzie, a lui Plutarh: "el a spus că din nemărginit s-ar fi desprins cerurile şi, în general toate lumile ce sînt nemărginite" - Καὶ καθόλου τους ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους). În acest regim, deci, lumea avea nevoie de întemeierea metafizică. De aceea, justificării ei i-a premers (logic şi nu temporal), justificarea principiului, adică a fiinţei ca fiinţă. Dar, dacă aşa vor fi stat lucrurile, cum se va fi ajuns la fiinţa metafizicii, totuşi, aristotelic vorbind, în cea mai mare măsură anterioară şi mai bine cunoscută în ordinea naturii? Încă din antichitate, de altfel, s-a explicat **inductiv** apariţia conştiinţei **principiului** lumii: Thales şi Hippon, avea să spună Simpl. (**Phys.**, 23, 21), vor fi ajuns să susţină că "apa este începutul", "pornind, pe baza simţurilor, de la fenomene. Întradevăr, caldul fiinţează prin umezeală, cele moarte se usucă, seminţele tuturor au umezeală în ele, iar tot ce e hrană este zemos, căci orice se hrăneşte în chip firesc din ce i-a dat naştere, iar apa este principiul naturii umede şi le cuprinde laolaltă pe toate. Aşa se face că ei au conceput apa drept principiu al tuturor lucrurilor...". An., însă, după toate aparenţele avea să procedeze altfel, adică deductiv, de îndată ce justifică fiinţa fizicii prin cea a metafizicii.

Nimic de zis, dar, cum va fi reuşit să ajungă la conceptul nemărginitului (fiinţa metafizică)? Prin valorizarea celui thalesian, al apei ca principiu? Faptul

nu se poate nega, numai că el explică **evenimentul An.**, iar nu **conceptul** ἀπείρον-ului, concept al metafizicii prin care filosofia **începe** în ordine sistematică. Putînd explica **istoric** ἀπείρον-ul, trebuie s-o facem însă şi, dacă nu mai cu seamă, logic. Altfel, procedînd deci heteronomist, la limită, riscăm aceeaşi regresiune la nesfîrşit, fiindcă, de îndată ce explicăm ἀπείρον-ul prin **apă**, aceasta, la rîndul ei ne trimite către altceva şi aşa mai departe. Or, "tăietura" care ne plasează în orizontul filosofiei ca filosofie se repetă cu fiecare "eveniment", căci cu fiecare la o altă scară şi în alte modalităţi, se reface începutul. Nu încape îndoială că o exactă evaluare a ἀπείρον-ului nu va fi posibilă în afara perspectivei istorice, iar în ordinea fenomenologiei sale prin nesocotirea rolului şi locului procedării inductive. Numai că, din nou, punctul de vedere istoric va trebui trecut în plan secund şi modalitatea de construcţie a conceptului ἀπείρον-ului pusă în alţi termeni. Căci, An. deşi nu va fi lucrat în exclusivitate deductivist, cum de altfel nici Thales inductivist, va fi trecut (tot logic) mai înaintea inducţiei, deducţia. Thales, cel puţin, în interpretarea lui Simpl., va fi pornit de la formele fizice de existenţă, şi, inductiv va fi ajuns la forma metafizică. De-aici şi trecerea unui **nume din limbajul fizicii** (apa), **în limbajul metafizicii**. Trecerea însă nu avea să fie decît provizorie, căci, chiar cu semnificaţia schimbată, nu era decît un supleant. Cu ἀπείρον-ul însă, lucrurile stau altfel, de vreme ce el nu este termen al fizicii trecut în limbajul metafizicii chiar dacă venea ca numele principiului thalesian de mai "înainte". Dar, în timp ce funcţionalitatea metafizică a

apei urma celei fizice, fiind o extindere a ei sau o adăugire prin analogie, ἀπείρον-ul şi-a căpătat în limitele şi prin mijloacele orizontului propriu de aplicaţie.

Altfel spus, construcţia sa însăşi este de tip metafizic, de unde şi funcţionalitatea riguros metafizică. Se înţelege că ἀπείρον-ul îşi datorează o parte din conceptul său şi precedurii inductive. Din acest punct de vedere Burnet, pare îndreptăţit să admită că "raţiunea care l-a condus pe An. la ideea unei substanţe primordiale ca infinite va fi fost ceea ce încă Arist. indica, anume faptul că «numai astfel n-ar înceta naşterea şi pieirea»" (p. 60). Aceasta putînd fi raţiunea faptului, sau cea dintîi, ea ţine însă de planul construcţiei fizice. Importantă, nu încape îndoială, "raţiunea" pe care o identifică Burnet nu explică însă faptul metafizic prin el însuşi sau nu şi prin el. Or, mai înainte de toate el trebuie (şi poate) fi explicat prin sine. **Ἄπειρος - ἀπείρον, ἀπειρία - ἀπείρας** totodată cu sensurile: fără limită, nesfîrşire, vor mai fi avut şi altele de cea mai mare însemnătate pentru resemnificarea lor metafizică. Este vorba de: fără experienţa a ceva, cel lipsit de experienţă, ignorant (ἄπειρος - ἀπείρον) şi de inexperienţă, ignoranţă (ἀπειρία - ἀπείρας). De aici şi: ἀπειρω-βιός fără experienţa vieţii, ἀπειρω-γαμος, cel care n-a fost căsătorit, cel lipsit de experienţa căsătoriei, ἀπειρω-θάλαττος, cel lipsit de experienţa mării, ἀπειρω-καλία necunoaşterea frumosului, lipsă de gust, ἀπειρω-μοθος lipsit de experienţa luptei ş.a.. Însemnînd şi: fără experienţa a ceva, *ap.* va fi ajuns să numească **nemărginitul**, în sens metafizic, mai cu seamă prin această accepţie.

Căci, în opoziţie cu nemărginitul (comprehensibil prin ἐμπειρία), nemărginitul este un ἀπεῖρον, deci ceva de care nu se ia cunoştinţă prin mijlocirea experienţei, ceva imposibil de conceput (Cf., Nasta, 53, I, 2, p. 103). Ca la Parmenides, puţin mai tîrziu, nemărginitul (fiinţa metafizică), nu are a se dobîndi pe calea **opiniei,** ci pe aceea **a gîndirii.** El nu poate fi căpătat prin experienţă, de aceea şi este, din acest punct de vedere, ἀπεῖρον. Cum însă ἀπεῖρον este în opoziţie cu ἐμπειρία, şi obiectele lor de aplicaţie se vor raporta la fel: determinat şi limitat, unul, cel al experienţei, indeterminat şi nemărginit, altul, cel al inexperienţei. Dar, o nedeterminare şi o nemărginire posibile numai în limitele acelui raport. Deci, nu este vorba deocamdată de ilimitarea spaţio-temporală sau nu de una directă, ci doar de un concept al ei, poate, indirect. Adică de un **nemărginit** inteligibil ca atare **prin contrariul experienţei,** prin ἀπεῖρον, ignoranţă într-un înţeles strict sau din perspectiva experienţei, dar, **o docta ignorantia** cusaniană, chiar dacă, luată aici numai pentru ceea ce vine să sugereze. Căci, desprinsă de prima accepţie, aceea posibilă prin simplă raportare la ἐμπειρία, desprinsă de ceea ce semnifică, fie şi negativ, în ordinea cunoştinţei, ἀπειρία poate să însemne contrariul experienţei: non-experienţa, adică raţiunea. În urmare, *apeiron*-ul ar fi obiectul construit al acesteia sau oricum reprezentat. Lipsită de o **experienţă proprie,** prin firea lucrurilor ea trebuie să se construiască şi să-şi construiască obiectul procedînd negativ, adică prin detaşare şi prin opunerea faţă de ἐμπειρία şi obiectul său. Determinat, acesta din urmă, cu necesitate cel al

apeiriei, trebuia să fie in-determinat; limitat unul, ilimitat celălalt, sensibil acela, non-sensibil acesta. Dar **negativitatea** pregăteşte construcţia raţională, deci afirmaţia, căci de la ne-determinat, ilimitat şi non-sensibil se trece la **nedeterminat**, **ilimitat** şi **inteligibil**, pe scurt, la ἀπερίον.

Dacă ἀπείρον-ul mai păstrează ceva din starea sa dintîi, negativă, faptul nu are a-l stînjeni. Dimpotrivă, ἀ-πείρον-ul arată că include în sine limitatul (determinatul), fiind altceva, un altceva inteligibil numai ca ilimitat şi indeterminat şi numai de către ἀπειρία ca non-experienţă, deci ca raţiune. Un altceva ca obiect pentru gîndire şi al gîndirii, iar nu ca atare, al experienţei şi pentru experienţă.

În acest fel ἀπερίον-ul va fi fost construit prin raportare la **experienţă** dar, în deosebire de **apa** thalesiană nu la **experienţe**. Thales pornea de la faptele experienţei, în timp ce Anaximandros de la **experienţă** ca tip de cunoaştere. Sau, aplicînd distincţia probabil încă parmenidiană ("despre filosofie zicea că e de două feluri: una pentru adevăr, alta pentru părere", Diog. Laert., IX, 22)., dacă Thales stă în orizontul fizic (al filosofiei secunde) din care şi în care vrea să-l construiască pe celălalt, meta-fizic, prin analogie cu **experienţa-ἀπειρία**, Anax. porneşte de la opoziţia **fizică-metafizică**. Dar de la o opoziţie ca de la o dedublare a unului, deci de la una care este şi produce totodată, heraclitic vorbind, cea mai frumoasă armonie. **Tăietura**, adevărata tăietură se produce abia acum, cînd metafizica scapă din strînsoarea fizicii şi poate să se afirme prin sine. Dar tot din acest moment

devine previzibilă separaţia parmenidiană a celor două nivele de construcţie, atît de provocatoare, ieşind din adîncurile fiinţei noastre interogative, încît, gîndirea greacă avea să şi-o treacă parcă, în programul ei.

APOLLODOROS (Ἀπολλόδωρος) **din Phaleron,**

discipol al lui Socrate (deci sec. V-IV ante), reputat pentru ataşamentul său, mai curînd afectiv, faţă de acesta; altfel, "un om simplu" (Xen., **Apol.**, 28), deşi cu ambiţia ("trufia", după Eugenio Ferrai, **Il Fedone**, 1923) de a-l imita: "imitatorul lui Socr." (Plut., **Cato Min.**, 46). În **Phaidon**, tulburat pînă la limita normalului: între cei ce vor fi fost lîngă Socr. în ultimele clipe de viaţă, cu deosebire, *Apoll.* "aci rîzînd, aci plîngînd"; "deşi tulburarea... ne cuprinsese pe toţi, el îi căzuse întru totul pradă"; *Apoll.*, "care şi pînă atunci plînsese fără încetare, acuma, (în momentul final, n.n.) începuse să hohotească de durere şi mînie, în aşa hal că toţi cei care ne aflam acolo am simţit că inima ni se zdrobeşte" (59a-b; 117d). În **Banchetul**, este povestitorul (de fapt, repovestitorul, el relatînd ceea ce a aflat de la un participant, Aristodemos), cu un portret, poate mai autentic: "în ce mă priveşte, mărturiseşte el (este pus să mărturisească), ...simt o nespusă plăcere cînd se discută filosofie, fie că iau cuvîntul eu însumi, fie că ascult pe alţii...", (173 c), deşi nu în totul deosebit. Sever nu numai cu sine dar şi cu ceilalţi, socotea "cu adevărat nefericit pe orice om" începînd cu el însuşi, "afară bineînţeles de Socr." Se presupune că din această asprime, venită dintr-un cult fanatic pentru marele atenian, ar fi fost supranumit: *ho manicos*, exal-

tatul, nebunul. Dar în dialogul plat. cel puţin, cuvîntul (173 d) este controversat, adoptîndu-se uneori locuţiunea μαλακός, blajin, duios (cf. Robin, **Le Banquet**, în Platon, **Oeuvres** IV, coll. Budé; la noi, Papacostea şi Noica: "...porecla de blajin"; vd. ed. 1968, 173 d; în trad. sa Şt. Bezdechi a optat însă pentru μανικός).

În 1956 Aram M. Frenkian a scris un "dialog socratic", **Apollodoros sau Despre bătrîneţe** (vd. **Scrieri filosofice** I, 1988).

APOLLODOROS din Seleucia

Stoic, din vechea generaţie (deşi sec. III ante), cu biografie nesigură datorită puţinelor, şi pe deasupra, contradictoriilor informaţii ca şi "problemei Apollodorilor", existînd cîţiva omonimi, mai apropiaţi în timp şi în opţiuni sau ceva mai depărtaţi pe lîngă acesta, alţii doi din Atena (probabil), dintre care unul stoic, chronograful, altul epicurian. "Pentru unificarea celor doi *Apoll.*", stoici, conjectural, s-ar putea admite că acela din Seleucia "şi-a schimbat denumirea patriei... în Atena, cum au mai făcut şi alţii" (Frenkian, 25, p. 692). S-ar putea să nu fie însă unul şi acelaşi, întrucît cel "din Atena", dacă va fi scris o lucrare "Despre zei" (pierdută), pare să nu concorde cu cel "din Seleucia", căruia nu i se atribuie titlul. După Diog. Laert., VII, 39, 102, 126 ar fi scris o **Introducere la doctrina stoiciană**, o **Etică**, o **Fizică după şcoala veche** (S. V. F., III, p. 210-243). În acord cu împărţirea în trei a filosofiei, numea domeniile acesteia loc-locuri comune, *topos-topoi* (Diog. Laert., VIII, 39). În fizică, va fi preluat motivele de bază ale şcolii: lumea ca un animal

dotat cu raţiune, şi finită, iar vidul, infinit. Corpul ar fi susţinut el în **Fizica** sa "este ... ceea ce se extinde în trei dimensiuni: lungime, lăţime şi adîncime"; "este o substanţă finită" (**ibid.**, 143, 135, 150). La fel în etică, pe care ar fi pus-o în al doilea rînd (41). Ca Hrysip., Archedemos, Zenon din Tars ş. a. o împărţea în 9 subdiviziuni: despre instinct, despre lucrurile bune şi rele, despre pasiuni, despre virtuţi, despre scop, despre valoarea supremă, despre acţiuni, despre îndatoriri, despre îndemnuri. Ca Hecaton şi Hrysip., apoi, includea în "bunurile sufleteşti", marile virtuţi: prudenţa, dreptatea, curajul, cumpătarea, justiţia ş.a.. Socotea ca nici bune, nici rele acele lucruri "care nici nu folosesc, nici nu dăunează unui om", nefiind propriu-zis bunuri, ci, din punct de vedere moral, indiferente, adică: viaţa, sănătatea, plăcerea, frumuseţea, forţa, bogăţia, gloria, nobleţea şi contrariile lor: moartea, boala, durerea, urîţenia, slăbiciunea, sărăcia, lipsa de glorie, originea modestă, altele asemănătoare. Înţeleptul nu-şi va da asentimentul la ceea ce e potrivnic vieţii morale, şi va trăi sobru, luînd ca model pe cinici. De altfel, ar fi şi spus despre cinism că e "drumul cel mai scurt spre virtute" (84, 102, 121). În canonică, tot asemenea lui Hrysip. ar fi admis criteriul adevărului în reprezentarea comprehensivă (54).

APOLLODOROS "epicurianul"

Numit şi κήπου-τύραννος, "tiranul grădinii" (cf. Diog. Laert., X, 2, 25), în a doua jumătate a sec. II ante ar fi scris peste 400 de cărţi (rulouri, între care şi o **Viaţă a lui Epicur**). De la el ar proveni informaţia cum

că Epicur "s-a apucat de filosofie din dispreţ faţă de profesorii săi, care nu-i puteau explica sensul haosului hesiodic" (**ibid.**).

APOLLONIOS (Ἀπολλώνιος)

Din Thyana, în Capadocia (m? 97), neophytagoric, în morală cu accente stoice, mai celebru ca taumaturg decît ca filosof. Ca Pyth. încă, şi *Ap.* îşi pierde dimensiunea istorică, fiind aproape total absorbit în legendă. Într-o **Viaţă**..., alcătuită, în sec. III, de către Philostratos, la îndemnul împărătesei Iulia Domna, i se atribuia "o natură divină şi supraomenească", fiind socotit ca un *anertheios*, un bărbat divin, ca un Mesia al lumii "păgîne". Există, de altminteri, în compunerea lui Philo., preocuparea de a-l configura ca personaj într-un "roman" al miracolelor. Bunăoară: Proteus anunţă pe mama lui *Ap.* că va naşte un nou Proteus; naşterea lui este celebrată de un "cor" de lebede şi de lumină cerească; la 16 ani, descoperă "calea adevăratului pythagorism" şi intră în templul lui Asclepios. În Antiohia, se înconjoară de 7 discipoli, numiţi "apollinieni", vindecă miraculos; după moarte, avea să se arate discipolilor (**V. Ap.**, VII, 37; I, 4, 5, 7, 8, 18; VIII, 12, 13). Povestindu-i viaţa, Philo. mai degrabă îi reînnoieşte imaginea decît o reconstrucţie după ficţiunile tradiţionale. După Solmsen, **Viaţa**... întocmită de Philo. este de fapt o respingere a imaginii primitive a lui *Ap.* şi întocmirea alteia noi ca argument pentru valoarea umană a pyth. Căci puterile sale supraomeneşti veneau a fi explicate prin modul de viaţă pyth.: renunţarea la plăcerile trupeşti, tăcerea, asceza, vegeta-

rismul. De aceea, urmîndu-l în continuare pe Solmsen, **V. Ap.** este o mărturie preţioasă pentru cunoaşterea neo-pyth. Din acest timp, mai ales cu tăietura săvîrşită între nivelul inferior al magiei şi cel superior al divinizării, la care se ajunge pe calea ascezei şi exerciţiilor spirituale. În acest context, pornind de aici şi voind tot aici să se întoarcă, Philo. îl pune pe *Ap.* să intre în dialog cu cinicii, şi să-i înfrîngă. Sau cu stoicii (prin Euphrates), cu gymnosophiştii etiopieni, inferiori indienilor, a căror învăţătură îl inspirase odinioară pe Pyth. Argumentele pentru superioritatea neopyth. nu sînt dintre cele mai convingătoare. De pildă, într-un dialog cu etiopienii, *Ap.* este pus să dovedească slăbiciunea filosofiei cinice pornind de la κόσμος, ca ornament. În consecinţă dacă lumea este ca o podoabă, dispreţul cinic pentru aparenţa exterioară nu avea a fi o atitudine acceptabilă (vd. Solmsen, 62, XX, 1, col. 135-151).

APONIE (ἀπονία) (lat. *indolentia*)

Lipsă de energie, moleşeală (Xen., **Cyr.**, II, 2, 25: "aceia care sînt răi datorită leneviei/moleşelii..."), absenţa suferinţei, a durerii, a neliniştii. La Epicur şi la epicurieni: "este numită plăcere", chiar "suprema plăcere": "Epicur consideră că suprema plăcere se desăvîrşeşte prin înlăturarea oricărei dureri" - *Omni autem privatione doloris putat epicurus terminari summam voluptatem...* (Cic., **De fin.**, I, 19). Speţă a plăcerii în stare de repaos, alături de netulburare (ἀταραξία): "iată cuvintele lui Epicur din lucrarea sa **Despre alegere**, «Lipsa de tulburare - ἀταραξία şi lipsa de

suferinţă - *ap.* sînt plăceri în stare de repaos.»" (Diog. Laert., X, 136). Limită a plăcerii corporale "prin înţelegerea raţională a acestor plăceri". Astfel încît "plăcerea cărnii" n-ar mai îngădui "o creştere", "odată ce durerea lipsei a fost înlăturată" (Epicur, **Op. pr.**, 18). Existenţă trupească în acelaşi timp cu cea sufletească, prin chiar natura sa, omul trebuie să ţină seama şi de "plăcerile carnale". "Carnea strigă să nu suferi de foame, de sete şi de frig...", de aceea, "există o limită şi frugalitate; cel care o nesocoteşte, suferă la fel cu acela care a căzut în exces" (**Sent. vat.**, 33, 34). Tulburarea şi suferinţa, prin urmare, ar rezulta deopotrivă din exces şi lipsă. Ca "limită" a plăcerii corporale, în această ordine, *ap.* funcţionează ca măsură sau criteriu în viaţa morală. Ca absenţă a suferinţei, a durerii, *ap.* ar fi fost păstrată şi de Hrysippos (Plut., **Moralia**, 1047e).

APORETICĂ (ἀπορητικός)

(*dubitatio-dubitativa*) (cu referire la şcoala sceptică, în Diog. Laert., IX, 69); aporetic (ἀπορητικός) - cu îndoială sceptică (Vd. *Scepticismul*). Cu acest sens reapare şi la unul din ultimii sceptici moderni, Pierre Daniel Huet care, în **Traité philosophique de la faiblesse de l'ésprit humain** (1723, postumă) opune "filosofiei dogmatice", filosofia aporetică (aporétique). Astăzi, trecută în forma substantativală, *a.* se numeşte ştiinţa problemelor ("ştiinţa pură a problemelor"; N. Hartmann, p. 39). Fie şi numai prin referire la Arist., Aubenque (2, p. 15-16) opune "expunerii deductive", "expunerea aporetică" (aporetica), dominantă, după opinia sa, în **Metafizica** arist., mai întîi ca aplicaţie a

dialecticii, în sensul ei din **Topica** (vd. *Dialectica*), apoi, datorită faptului că, într-un fel, metoda de expunere şi de construcţie este (sau trebuie să fie) aporetică ("pentru că discursul uman asupra fiinţei nu se prezintă sub forma unei ştiinţe încheiate ci a unei cercetări în stare să se depăşească nu prin concluzii"). Filosofia ca ontologie, de altminteri, zicea încă Heidegger, (41, p. 77) este "întrebarea despre Fiinţă".

APORIE (ἀπορία)

dificultate, încurcătură: ἐν πάσῃ ἀπορία...ἔχεσθαι, pus (a fi pus) într-o încurcătură (Plat., **Gorg**., 522 a); ἐν ἀπορίαις εἶναι - a fi într-o încurcătură (Plat., **Polit**., 273 d); εισ ἀπορίαν ἐμπίπτων - a intra (cădea) într-o dificultate (Plat., **Theait**., 174c); incertitudine: ἀπορίαν ἀπορειν - nesiguranţă (îndoială) într-o cercetare; problemă: πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι - (să începem) prin a examina probleme... (Arist., **Metaph**. III, 1, 995 a 25); subiect de controversă: ἀπόρημα/ἀπορήματος (Plat., **Phil**., 36e, Arist., **Top**., 8, 11, 12); dubitativ ἀπορητικός/ον, cu referire la sceptici sau dubitativi. Ca dificultate, încurcătură, ***a***. numeşte, de obicei, raţionamentele lui *Zenon din Elea* (s.v.), admise azi, poate, cu mai multă îndreptăţire ca *paradoxe* (s.v.). Mai puternic pare a fi cel de al doilea sens, de problemă, aceasta, în mod deosebit, datorită dezvoltării, în timp, a aporeticii, ca ştiinţă pură a problemelor (Hartmann, Aubenque), cu punctul de plecare în Arist., **Metaph**., B (III). Carte diaporematică, de punere şi dezvăluire a problemelor (διαπορέσαι), B (III) enunţă 14 aporii, cu valoare programatică pentru

întreaga **Metafizică**. Dacă, admitem cu Jaeger, că aparţine, ca redactare, etapei imediat post-platonice (vd. **Aristotel**), B (III) nu mai lasă nici o îndoială asupra poziţiei sale în aristotelism şi, de ce nu, în filosofie, în concept non-restrictiv. Pentru filosofie, socotea Arist., aporetica este de tot necesară, întrucît, cine vrea "să găsească o dezlegare e de mare folos să ştie să pună bine problema... Cine nu ştie unde e nodul nu poate să-l dezlege" (B, 1, 995 a 25-30).

Deschisă, ea are a-şi adăuga mereu altele, căci istoria gîndirii este, mai înainte de toate, istoria punerii (descoperirii) problemelor. Filosofia anterioară, pe care, de altfel, Arist. o cerceta ca pe o punere de probleme, în prima carte a **Metaph.**, îl confirma total. De aceea, pe o experienţă, deschidea sau programa altă, dacă nu altele. Aşadar, cele 14 probleme (urmînd delimitările din ediţiile Ross şi Tricot ale **Metaph.**): 1. cercetarea cauzelor aparţine unei singure ştiinţe sau mai multora? Dacă ar intra în sarcinile uneia doar, cum am mai cunoaşte principiile care nu stau în raport de contrarietate? Căci, pentru a-şi fi suficientă sieşi, prezumtiva ştiinţă unică va trebui să ia în seamă contrariile. (Altminteri, ce ar însemna, exemplificînd, tot după Arist., dar din IV, 2, 1004a, 15, o ştiinţă a unului fără multiplu?) Dar cele patru cauze prime (vd. *Cauză*) nu sînt contrarii şi, apoi, nici nu se află toate în toate lucrurile. Cele ce sînt imobile, de pildă, cum pot să sufere acţiunea cauzei finale? Sau, cum finalitatea este explicativă în ordinea obiectelor matematice, în care mai bun sau mai rău nu au nici un sens? În urmare, mai este posibilă o singură ştiinţă cînd sînt atîtea

lucruri care îi scapă? Trebuie, deci, să admitem mai multe. În acest caz cu ce se mai ocupă filosofia? Nu cumva, se află lipsită de obiect? Cînd şi-l revendică, nu şi-l poate justifica, iar cînd se vede lipsită de el, parcă printr-un masochism analitic, se descoperă posibilă şi necesară. 2. Principiile pe baza cărora se face demonstraţia ţin, laolaltă cu cauzele, de o singură ştiinţă sau de mai multe? Dacă admitem că aparţine doar uneia, cum s-ar mai diferenţia ştiinţele, iar dacă, dimpotrivă, ar cădea în sarcina tuturor, nu va mai fi posibilă o ştiinţă a lor, în universalitatea maximă.

Or, în cazul în care ne-am îndoi de existenţa acesteia, cine sau ce ar mai cerceta gradul de adevăr sau neadevăr al principiilor universale? 3. Există o singură ştiinţă a substanţelor sau mai multe? Presupunînd a fi una (filosofia primă), nu se nesocoteşte natura reală a substanţelor? Şi invers: dacă sînt mai multe, căci substanţele însele sînt diferite, cu ce se mai ocupă filosofia primă? 4. Platonicienii admit existenţa, deopotrivă, a unor substanţe sensibile şi a altora inteligibile. Dacă admitem o asemenea despărţire, cum inteligibilele pot fi în sine şi cauze, în acelaşi timp? Este absurdă prezumţia existenţei a două planuri, căci ar urma să acceptăm că lucrurile reale deşi în dependenţă prin participare, de cele ideale, ele sînt pieritoare, pe cînd acestea din urmă veşnice. În cazul, totuşi, al admiterii modelului, ce ar mai fi, ca **ştiinţă**, ştiinţele sensibilului? Ori, am admite că există o medicină a sensibilului şi alta a inteligibilului (ceea ce e fără sens), ori sîntem de acord că este numai una? Dar care? Fiind numai a inteligibilului, ce mai înseamnă ea? Fiind însă doar a

sensibilului, prin postulat, n-ar mai putea fi. Dar, medicina sau geometria, fiecare în parte, nu au cum să fie două. Ele se aplică sensibilului, dar se construiesc universal. (Medicul nu tratează omul în genere; dar ca ştiinţă, medicina este a universalului; **Metaph.**, I, 1, 981a). 5. Cercetarea se referă numai la substanţă sau şi la accidentele ei? Dacă o singură ştiinţă (filosofia primă) are a se aplica substanţei cu toate ale ei, ar rezulta că făcînd demonstraţia pentru accidente ar trebui s-o facă şi pentru esenţă. Deci esenţa însăşi ar trebui justificată, ceea ce ar deschide regresiunea la nesfîrşit. Dar dacă proprietăţile substanţei intră în sarcinile altei ştiinţe, care e aceasta, şi cum se mai leagă de cealaltă? 6. Genurile sînt oare elemente şi principii ale lucrurilor sau mai degrabă trebuie socotite astfel părţile prime constitutive?

Exemplificînd, principii ale cuvîntului sînt părţile lui primitive (*phoné*) sau el îşi capătă identitatea prin gen, ceea ce ar însemna că prin structură? Patul este pat prin elementele lui ori ca aşezare (generică) a acestora? Dintr-o parte, s-ar putea zice că elementele sînt definitorii, dar din alta genurile, căci numai ele sînt principii ale definiţiilor. 7. Admiţînd ca principii genurile, asupra cărora ne vom opri, asupra celor prime (mai apropiate de individuale) sau asupra celor secunde (mai depărtate)? Fiecare om, este om şi vieţuitoare. La o primă evaluare, ceea ce este mai general are cu atît mai mult valoare de principiu. Fiinţa ca fiinţă, în cele din urmă ca gen al genurilor pare (şi este) explicativă în mod universal. Cum însă, mergînd pe această cale, s-ar mai putea explica diferenţele speci-

fice? 8. Cea mai grea dintre toate, aceasta e următoarea: dacă în afara individualelor nu există nimic, iar individualele sînt infinite ca număr, cum e posibilă ştiinţa a ceea ce e numeric fără sfîrşit? Aporia e dublă: a) individualele sînt o unitate, adică sînt identice cu sine şi au universalitate sau nu? Dacă ar fi doar în sine, ca sensibile, cum ar mai fi obiect al ştiinţei? Şi, încă mai mult, în ordine ontologică, de acuma, ce sens ar mai avea imperisabilitatea? Nu cumva, dispariţia unei forme determinate este şi absolută, nu numai relativă? Dar dacă au şi universalitate, pentru că aceasta nu este platonic-separată, cum stă aceasta şi stă ea în toate? Cele ce sînt prin natură nu par a ne pune în dificultate: omul se naşte din om, însă cele artificiale nu; un pat nu provine din altul; (**Phys.**, II, 1, 192b-193b). Iar, (b), dacă individualele sînt infinite numeric şi în condiţiile în care nu ne lămurim cu raportul dintre ele şi universal, ce ar mai fi ştiinţa decît o descriere, prin enumerare la nesfîrşit, a lor? 9. Dacă principiile n-ar fi specifice, individuante, nici chiar Unul şi Fiinţa în sine, neexistînd ceva comun lucrurilor, cum ar mai fi posibilă ştiinţa?

Dar dacă principiile sînt, numericeşte, unul, dacă fiecare este unul, atunci nu se vor confunda cu individualele? În urmare, nu se va putea spune că "numericeşte unul" şi "lucrul individual" sînt în identitate? 10. Oare principiile lucrurilor coruptibile sînt aceleaşi cu cele ale fiinţelor eterne? Dacă sînt aceleaşi de unde provine deosebirea dintre ceea ce este pasager şi ceea ce este permanent? Şi care e cauza? Dacă nu, cum se explică, totuşi, deosebirea? 11. Şi aceasta, dintre cele

foarte dificile, dar pe cît de greu de rezolvat, pe atîta de necesară în cunoaştere, ea interoghează privitor la Unu şi la Fiinţă: sînt acelaşi lucru, şi atunci ne apar ca determinări ale unui al treilea termen de dincolo de ele sau sînt diferite? Dacă nu le admitem ca de sine stătătoare, ce poate să aibă universalitate mai mare decît a lor? Dar şi socotindu-le diferite şi în sine, nu ne încurcăm tot atît de rău, presupunînd două principii? 12. Principiile există ca universaliile sau ca individualele? Dacă sînt universale, atunci nu vor mai fi substanţe, căci ceea ce este comun nu desemnează un individual (τόδε τί) ci o calitate (τοῖον δε). Însă, de-ar fi individuale, ar rezulta că acelaşi lucru ar fi mai multe, tot atîtea genuri. Socrate ar fi el însuşi, dar şi, distinct, ca om, apoi ca vieţuitoare. Totodată, cum ar mai putea fi obiect al ştiinţei? 13. Elementele sînt în potenţă sau în act? Dacă sînt în formă actuală, înseamnă că sînt realizări ale unui posibil, anterior principiilor înseşi. Iar dacă sînt posibile, nu este exclus ca să nu mai existe nimic, pentru că nu tot ceea ce este potenţial capătă fiinţă. 14. Numerele, solidele, suprafeţele, punctele sînt substanţe sau nu? Dacă nu, ce mai sînt, căci deşi nu constituie un obiect concret, ele, prin universalitate, par a avea mai multă realitate. Dacă sînt, atunci ce mai este fiinţa şi substanţa lucrurilor? Puse în B (III) şi mereu reluate în alte contexte, rezolutorii, în **Metafizica**, (în ordine: 1 în IV, 1; 2 în IV, 3; 3 în IV, 2; 4 în XII, 6; 5 în IV, 2; 6 în VII, 10, 13; 7 în VII, 12, 13; 8 în VII, 8, 13, 14 în XII, 6-10 şi în XIII, 10; 9 în VII, 14, XII, 4-5 şi în XIII, 10; 10 în VII, 7-10 şi în XIII 1-7; 11 în VII, 16, X, 2 şi în XIII, 8, 12 în VII 13, 14, 15 şi

în XIII, 10; 14 în XIII şi XIV), problemele se dovedesc cu atît mai mult programatice. Arist. de bună seamă, formal, este în continuarea socratismului şi a platonismului, filosofii intens şi universal aporetice. Toate dialogurile platonice sînt punere de probleme, dar cu deosebire cel mai aporetic, în sens strict, este **Parmenides**.

Nu este de loc exclus ca acesta să-i fi şi fost modelul. Întreaga dezbatere, atît de dramatică, privitoare la regimul formelor, la acela al unului şi la participaţie în acest sens: există Idei (Forme) numai pentru genuri sau şi pentru lucrurile individuale; participantul participă la întreg sau la parte; sensibilele participă la inteligibile numai prin asemănare sau şi prin altceva şi altfel? (vd. *Idee*). De la Zenon la Arist. şi, într-un sens mai slab la sceptici, a. va fi devenit "de-a dreptul metodă fundamentală", descoperirea dificultăţilor şi punerea lor în context metodologic. "Conştiinţa dificultăţii", ca avertisment asupra imposibilităţii de a merge mai departe, într-o direcţie sau alta, trecerea în condiţie definitorie "pentru mişcarea între ştiinţă şi neştiinţă". Clarificarea "stadiului problemei", de aceea, asigură înţelegerea "conţinutului de fapt"(N. Hartmann). Venind din deschiderea genuină a conştiinţei şi, totodată, determinînd o şi mai mare şi mai exactă îndreptare către lume, a acesteia, *a.*, pentru că nu este "sistematizantă", nici nu aparţine "interpretării sistematizante". Astfel încît, în hermeneutica ei sînt necesare înţelegerea "filosofică" şi substituirea "eşecului sistematizării, o elucidare metodică a eşecului" (P. Aubenque, 2, p. 16). Evoluţia gîndirii greceşti

post-arist., mai ales în direcţie sceptică şi probabilistă, era întrucîtva determinată şi de intensa problematizare platonico-aristotelică. De altminteri, trecerea de la *a.* ca problemă la *a.* ca îndoială în medii sceptice este îndeajuns de probantă (vd. *Aporetică*). În filosofia românească prima sa definire valorizează sensul originar: "întrebare cu prepus, care pofteşte dezlegare" (Cantemir, **Ist. ier.**, I, p. 9).

ARCESILAOS (Ἀρκεσίλαος) sau Arcesilas din Pitane

(315?-240? ante), succesorul lui *Crates din Atena* (s.v.) la conducerea *Academiei* (s.v.) şi elev al lui *Crantor* (s.v.), fără să le fi fost codoctrinar. De altminteri, cu el începe aşa numita Academie de mijloc. "Nu există nici o soluţie de continuitate între Vechea şi Noua Academie şi această distincţie nu mergea fără introducerea unui artificiu. Diog. Laert. a introdus, de aceea, o subdiviziune suplimentară vorbind de o Academie medie, cu *Ar.* ca fondator şi reprezentant" (J. Brun, 11, p. 612). Într-adevăr, Diog. Laert., IV, 28 (ca şi, puţin mai înainte Sext. Empir., **P. H.**, I, 220) spune: "cu el începe Academia mijlocie". Un artificiu, poate că nu va fi fost întru totul, fiindcă *Ar.*, dacă nu pare un paleo-academic, nu este nici rataşabil la doctrina Noii Academii.Totuşi, mai apropiat de aceasta, înseamnă că a pregătit-o. Sext., la un moment dat, chiar îl consideră "şeful şi fondatorul Academiei noi" (**P. H.**, I, 232). Nescriind nimic, încă din epocă, mărturiile sînt aproximative şi contradictorii. Se pare însă că, prin scepticism ("s-a împărtăşit din învăţăturile lui Pyrrhon"; Sext., Empir., **P. H.**, I, 232) a îndreptat Academia

către probabilism. *Ar.* "se dovedeşte a nu proclama nimic despre existenţa sau neexistenţa lucrurilor şi nici cu privire la încredere sau neîncredere nu dă preferinţă unui lucru în dauna altuia, ci îşi suspendă judecata în toate privinţele, iar scopul său este suspendarea judecăţii, care... se însoţeşte cu netulburarea. El mai pretinde că suspendarea în privinţa obiectelor particulare este un bine, iar adeziunea la obiecte particulare este un rău". În aparenţă, aşadar, un sceptic, în realitate, însă, îl respinge Sext., "era un dogmatic". Mai întîi, pentru că scepticii raportau suspendarea judecăţii la opinii, pe cînd *Ar.* avea în vedere, nemijlocit, natura lucrurilor. Apoi, cu toate că punea în formă aporetică filosofia lui Plat. (ceea ce îl apropia, fie şi aproximativ, de scepticism), mai curînd ar fi fost platonic. De aceea, *Ariston din Chios* (s.v.) a şi spus despre el: "din faţă e Plat., din spate Pyrrhon..." Cum ar mai fi fost şi foarte iscusit în arta argumentării şi a combaterii, cam asemeneaa megaricilor, era ca şi *Diodoros* (s.v.), la mijloc (**P. H.**, I, 232-235). Sever în critică, necruţător, chiar, pe măsura inventivităţii, dar de o bunătate ieşită din comun (ceea ce "Umplea de speranţă" pe elevii săi - Diog. Laert., IV, 37), îşi va fi dat măsura exactă a artei sale euristice în combaterea stoicismului. Totuşi exclusivistă, în principiul ei, cît viza dogmatismul (caracterul necritic, fie şi pe alocuri) teoriei stoice a cunoştinţei, respingerea nu era abstractă şi, deci, dogmatică ea însăşi. Cunoştea, se pare, bine stoicismul şi pe Zenon (împreună l-au audiat pe *Polemon* - s.v.), de care s-a desolidarizat, pentru dogmatismul reprezentării cataleptice, presupus, nu fără

oarecare îndreptăţire. Instituită ca măsură a adevărului şi falsului, ea nu-şi avea însă temeiul în sine. Zenon trimitea înapoi, la reprezentarea simplă, la *phantasia* numai că, aceasta, i-ar fi replicat *Ar.*, nu este, ca atare, nici adevărată nici falsă. Dar dacă "percepţia adevărată nu diferă de cea falsă", în acest caz, cum şi la ce se mai aplică, reprezentarea cataleptică? În urmare, asentimentul, ca sancţionare a alegerii, (vd. *Stoicismul*), nu mai este posibil.

Astfel încît, paradoxal, din dogmatismul stoic rezultă îndemnul la abţinerea de la deliberare, de îndată de "înţeleptul nu-şi va putea da asentimentul la nimic" (Cic., **Acad. pr.**, II, 24). Cu rol delimitativ, mai întîi, critica stoicismului, la cea de a doua mişcare, trebuia să constituie punctul de plecare pentru *Ar.* a propriilor opinii. Aşadar, pentru că asentimentul nu este posibil, înseamnă că nu putem cunoaşte nimic, nici înţelege, nici şti; că sensibilitatea este limitată, raţiunea slabă, viaţa scurtă şi adevărul, cum zicea Democrit, ascuns în adîncuri; că totul depinde de păreri şi convenţii; că adevărul nu este posibil; că totul este învăluit în obscuritate" (Cic., **Acad. post.**, I, 12). Dacă va fi ajuns la asemenea încheieri şi este probabil că da, mărturiile antice, fiind concordante, singularitatea sa, în epocă, este de înţeles. Nici academic (în doctrină tradiţională) datorită scepticismului său, nici sceptic, în urmarea unui relativism la limită, deci agnostic, el nu avea să fie nici probabilist, cel puţin, în concept riguros. S-ar fi apropiat însă de *probabilism* (s.v.) prin implicarea, în ordine morală, a rezonabilului (τὸ εὔλογον), menit să servească acţiunii, înţeles, cum era ca un principiu de

raportare şi de organizare a actelor umane. **Εὔλογον** nu este, cum se admite, îndeobşte, πιθανόν (probabilul lui *Carneades* - s.v.), dar îl aproximează. Dintre mulţii săi elevi, sînt nominalizaţi *Lacydes din Cyrene* (s.v.), Telecleus şi Evandros, ambii din Foceea.

ARCHELAOS (Ἀρχέλαος)

Născut, poate, în Milet, dar stabilit la Atena (*akme* aprox. în 440 ante), este discipolul lui *Anaxagoras* (s.v.) şi, informaţie îndoielnică, dascălul lui *Socrate* (s.v.). "Filosof al naturii", ultimul, după Diog. Laert. II, 16, ar fi afirmat "că două sînt cauzele producerii lucrurilor: căldura şi frigul" (focul şi apa). Informaţia avea să fie reţinută şi completată anaxagorizant: *A.* "descria ca Anaxag. amestecul materiei" care răzbate "şi în *nous*"; "*A.* postulează aceleaşi principii ca Anaxag.... Afirmă că principiile sînt infinite ca număr şi neomogene. Aşază homoiomeriile ca principii" (Hyppolytos, Simplicius; fr. A, 4, 5, **Filos. gr....**, I, 2). Cele două direcţii de interpretare, numai în aparenţă exclusive, sînt, mai curînd, complementare. La o primă judecată, cea dintîi (cu Diog. Laert., Hermias, în parte şi Sext. Empir. care consemna ca principiu doar aerul, neconcordanţă totuşi, minoră) pare cea mai verosimilă. Căci deşi anaxagorian, *A.* dă impresia să fi trecut mai în faţă interesul pentru o filosofie a naturii ca explicaţie a naşterii lumii/lumilor. Dacă la Anaxag. era dominantă descrierea de tip ontologic, la *A.* primează cea cosmologică. Numai primează, pentru că, altfel, în ordine secundă, este presupusă şi cealaltă, tot aşa cum nici Anaxag., la rîndul său, n-o neglija pe cea cosmo-

logică. Mai modern, dacă se poate spune aşa, Anaxag. va fi stabilit exact poziţia celor două tipuri (sau niveluri) de reconstrucţie. Controversat ca filosof al naturii, în critica antică, în cea de azi este mai cu seamă ca "dascăl al lui Socrate". Informaţia (o dă Diog. Laert. II, 16) nu este de tot imposibilă ca adevăr, Socr., pînă la "conversiune", putînd fi interesat de fizica şi de morala unui anaxagorian şi prin extindere, a anaxagoreenilor. Dar n-o va urma nici pe una, nici pe cealaltă. De filosofia naturii, în genere, avea să se îndoiască epistemologic, iar de morala lui *A.* îl despărţea convenţionalismul acesteia. "Ceea ce-i just şi injust, va fi spus *A.*, nu există de la natură ci prin convenţie" (Diog. Laert., II, 16).

ARCHYTAS ('Αρχυτας) **din Tarent**

(? 430-360 ante), matematician cu remarcabile contribuţii în domeniu (între altele, rezolvarea "curajoasă" a problemei dublării cubului, aşa numita problemă delică, pentru a fi fost pusă de oracolul de la Delos; cf. Becker, 6, p. 114 şi urm.; Kalman, p. 109 şi urm.), mecanician (ar fi construit după "o anumită metodă şi ştiinţă mecanică" o porumbiţă din lemn; "fără îndoială obiectul era susţinut pe mecanisme de contrapondere şi se mişca sub presiunea aerului închis în ele" - Aulus Gellius, X, 12, 8); astronom cu sentimentul puterii ştiinţei despre astre ("ţin de adevărate cuvintele lui *Ar.*, ce le-am auzit de la bătrîni, că dacă cineva s-ar sui le cer şi de acolo ar contempla unitatea universului, frumuseţea stelelor, toate aceste minunăţii l-ar lăsa, rece; dar dacă ar întîlni pe cineva să-i povestească

despre ele, l-ar umple de admiraţie"; Cic., **De amicitia,** XXIII, 88); teoretician al muzicii ("s-a preocupat de muzică cel mai mult dintre pythagorei, încearcă să păstreze o continuitate perfectă după criterii de proporţionalitate nu numai în consonanţe, ci şi în diviziunile tetracordarilor, deoarece este proprie naturii acordurilor comensurabilitatea intervalelor"; Ptolemaeus, **Harmonica,** I, 13; A.16); om politic reputat în cetatea sa ("a fost ales strateg de şapte ori, deşi alţii nu deţineau această funcţie mai mult de un an"; Diog. Laert., VIII, 79); filosof de şcoală pythagoreică, probabil elev al lui Philolaos. Ar fi scris mai multe lucrări: **Despre ştiinţe, Despre problemele matematice, Harmonicul, Discuţii** (tot ce se poate şi altele) care s-au pierdut.

Din puţinele fragmente păstrate, se conturează mai curînd personalitatea unui om de ştiinţă şi a unui politician înţelept - ceea ce va fi contribuit mult la întărirea prieteniei cu Platon, căruia i-a şi servit ca model pentru conducătorul politic, (ideal) - decît a unui filosof. Consacrat muzicii în bună tradiţie pythagorică, aşa cum era şi firesc, sau posibil, îşi converteşte interesul pentru ştiinţă şi priceperea într-o interpretare a ei, pentru întemeiere. "Ştiinţa calculului, ar fi spus el, pare să aibă, în privinţa înţelepciunii o netă superioritate asupra celorlalte discipline" izbutind "să aducă demonstraţii şi tot astfel explicaţii ale formelor în cazul că există o tratare ştiinţifică a formelor" (fr. 4 din Discuţii, Stob., I, 4; b4 în **Fil. gr...., II, 2**). Chiar dacă în discuţie nu intră decît una, ceea ce e valabil pentru ea este pentru toate, căci toate sînt forme (εἰδή) şi

explicaţii ale formelor (vd. şi art. *Idee*). Căci aritmetica, geometria şi muzica erau socotite congenere. Aceasta şi explică, în context, comunicabilitatea lor, ilustrată mai cu seamă de cele trei "medii proporţionale" sau analogii (vd. art. *Analogie*) ale muzicii: aritmetică, geometrică şi subcontrară sau armonică. Pythagoreu, este tentat de "aritmologia" şcolii, dar nu în aceeaşi măsură ca Philolaos, nici cu aceeaşi inventivitate şi originalitate. Nu este exclus ca să fi definit sau numai să fi contribuit la definirea numărului par-impar (unitatea) care, "participă la natura atît a numerelor pare cît şi a celor impare; căci unu, adăugat la un impar îl face par, iar dacă se alipeşte la un număr cu soţ îl face fără soţ" (Theo Smyrn., 20, 19, A21). În tendinţa aritmeticizantă a şcolii ar mai fi încercat şi o aplicare a teoriei numerelor la viaţa în cetate condiţionînd echitatea şi pacea socială de armonie (cf. Rivaud, 59, p. 86). Dacă aşa stau lucrurile armonia putea fi "principiul raţional" care, odată găsit şi aplicat, pune capăt "revoltei" şi face să crească "buna înţelegere". Numai "cînd se va aplica acest principiu (λογισμός) nu va mai exista «nesaţ», ci doar echitate; prin echitate ne împăcăm noi oamenii în învoielile încheiate. Datorită acestui principiu, cei umili primesc de la cei puternici, iar bogaţii dăruiesc celor nevoiaşi, convinşi şi unii şi alţii că prin aceasta vor stabili dreptatea" (Stob., IV, 1, 139; B3). În fine, după o mărturie aristotelică (**Metaph.**, VIII, 2, 1043 a 19), *Ar*. s-ar fi ocupat şi interesat şi de logica definiţiei, distingînd între definiţia prin diferenţă specifică (în acest caz referindu-se la formă şi act) şi definiţia "care se întemeiază pe elementele conţinute în lucrul de

definit", avînd în vedere "materia", ca în exemplul: "ce este acalmia vînturilor? Calmul în masa de aer. Aici aerul este materia, iar calmul este actul şi substanţa. Ce este o mare calmă? Este o mare netedă. Aici substratul material este marea; actul şi forma sînt netezimea suprafeţei mării".

Iar Eudemos (în Simpl., **Phys.**, 467, 26, a 24) consemna polemica lui *Ar.* cu adepţii finităţii lumii: "dacă m-aş afla la capătul cerului, adică în ultima dintre stelele fixe, ce-aş face, mi-aş putea întinde mîna sau braţul în afară sau nu? Ar fi absurd să cred că nu; iar dacă nu le întind, ce va fi exteriorul, corp sau spaţiu?" Dacă va fi corp, "propoziţia e demonstrată", iar dacă e spaţiu, în acesta este sau poate fi un corp. Oricum, prin urmare, "corpul" şi "spaţiul" sînt infinite (să se vadă şi art. *Spaţiu, Infinit*).

ARISTIPPOS (Ἀρίστιππος) din Cyrene

(435?-350? ante), atras, poate, la început de filosofia naturii şi de mişcarea sofistă, se apropie de Socrate pe care îl frecventează, probabil că nu multă vreme sau, oricum, nu fără întreruperi (şcoala şi-ar fi întemeiat-o, în cetatea sa, mai înainte de 399, anul morţii lui Socr. şi nu-l asistă pe acesta în ultimele sale zile; ar fi fost plecat la Egina, după Platon, în **Phaidon**, 59c). I se atribuie o **Istorie a Libyei** (cu 25 de dialoguri: **Către naufragiaţi, Către exilaţi, Către un cerşetor, Către Lais, Despre oglindă, Visul, Către prieteni, Către critici, Întrebare, Către unul care se crede dispreţuit, Către unul care încearcă să fie sfetnic** ş. a.). Sotion dă şi alte titluri (12), între care: **Despre educaţie, Învă-**

ţături, Despre virtute, Exhortaţie la filosofie, Disertaţii, Către Socrate, Despre noroc. Sosicrates din Rhodos însă a contestat a fi scris ceva. Oricum, nu s-a păstrat nimic. Anticii nu i-au fost prea favorabili: Xenofon mai degrabă îl caricheazä, reproducînd, în **Memorabilia**, II, 1 şi III, 8, două prezumtive dialoguri socratice cu *Ar.* deloc binevoitoare. În primul,după ce, tendenţios, parcă, îi vorbeşte despre "ispitirea" lui Heracles de către Viciu, povestită de *Prodicos* (s.v.) într-o celebră alegorie, Socr. îi spune lui *Ar.*: "ar trebui şi tu să te preocupi de aceasta şi să te gîndeşti pe ce drum mergi în viitor". Plat. nu-l "admite" printre martorii ultimelor zile ale lui Socr., trimiţîndu-l la Egina, pe a cărei proastă reputaţie, la Atena, o extinde şi asupra lui Ar. (M. Tecuşan, 69, p. 112). Aristotel îl citează pentru dispreţul arătat matematicii şi pentru a nu vorbi "nimic despre bine şi rău" (**Metaph.**, III, 996a), iar Sextus Empiricus pentru un relativism, socotit de el amoral: "pe cînd *Ar.* consideră un lucru indiferent faptul de a îl îmbrăca în haine femeieşti, noi (scepticii, adică) socotim că acest lucru este ruşinos" (**P. H.**, I, 155). Dintre romani, Cicero, în aversiunea lui faţă de hedonismul epicurian, avea şi el să-l pună pe Ar. sub semnul unui punct de vedere "nedemn de om" - *ut. nihil nomine videatur indignius* (**De finibus**, I, 7, 23). Motivele aprehensiunilor au fost, cu siguranţă, diferite în accident, dar convergente în principiu: Xen. şi Plat. pentru abaterea prin hedonism, de la morala socratică, Arist. pentru atitudinea eticistă sau eticizantă pînă şi în judecarea matematicii, Sext., din cauza

ataşamentului său la o "opinie" morală, iar Cic. ca urmare a antiepicureismului său generalizat.

Or, deşi filosof minor, *Ar.* nu este la periferia gîndirii greceşti. Aşa zicînd, după G. Călinescu, a fost, oricare ar fi rezervele, un minor mare. În succesiune socratică, el nu este propriu-zis un socratic, decît, poate, prin dominanta morală a filosofiei sale şi prin tehnica expunerii dialogale, ceea ce nu pare nici mult, nici puţin, dar suficient pentru determinarea sa în raport cu cel care i-a fost dascăl. Cum, totuşi, acesta nu putea fi urmat doctrinar, el fiind mai curînd un îndemn, ce-i drept hotărîtor, decît o concepţie (de altminteri, nici nu există un socratism dincolo de el, ca platonismul sau aristotelismul, bunăoară), *Ar.* a optat pentru o morală cu scopul în "mişcarea calmă care duce la senzaţie", sau, mai exact, în "plăcerea particulară" (Diog. Laert., II, 85, 87). Hedonistă, morala prefigurată de *Ar.* nu este (poate) atît comportamentală, cît explicativă în ordinea unei filosofii a fiinţei noastre. În legătură şi cu sofiştii, nu este exclus ca *Ar.* să fi valorificat principiul protagorian: omul măsură a tuturor lucrurilor, dar într-un sens relativist, şi individualist (ceea ce, de altfel, în epocă era lucru ştiut, o lectură similară făcînd-o Plat. ca şi Arist.).

Mai puţin obişnuită este însă interpretarea individualistă (prin Protagoras?) a principiului socratic: "cunoaşte-te pe tine însuţi". Se creează impresia unei lecturi "încrucişate": a conceptului protagorian al omului prin îndemnul socratic, de unde rezulta determinarea eticistă a "măsurii", şi, evident, invers, cu urmări de loc neglijabile pentru înţelegerea cunoaşterii de

sine ca un mijloc şi încă esenţial, chiar dacă prin recul, de umanizare a lucrurilor lumii. Interpretată gnoseologist de Plat., *măsura* protagoriană (s.v.) primeşte, cu *Ar.*, şi o semnificaţie morală ceea ce, principial, ea însăşi conţinea. O "lectură" prin Socr., în consecinţă, nu avea a fi deturnantă. Cum nici inversa, de îndată ce "cunoaşterea de sine" nu trimite doar la conştiinţa generică (de reconstrucţie platonică, mai cu seamă), ci poartă şi asupra celei individuale, asupră-i ca atare dar şi ca deschidere faţă de lume pentru "interiorizarea" (asumarea) acesteia. Ceea ce, şi de această dată, nu este în absolut adăugire ulterioară, de îndată ce conştiinţa, în proiect socratic, se autodetermină prin dialog şi ca dialog. Socratic şi protagorian, totodată, *Ar.* pare să fi încercat acordarea celor două mari opţiuni, printr-o operaţiune de "corectare" şi "adaptare" reciprocă. Rezultatul nu era, cu fatalitate, eclectic, nici n-a fost, de îndată ce omul moralei cyrenaice, cu scopul în "plăcerea particulară" ca mişcare calmă care duce la senzaţie, nu este redusă senzualist, la clipa care-i procură satisfacţie, nici neselectiv şi deci neliber faţă cu incitaţiile sau "promisiunile" lumii. Fiind mişcare către senzaţie, în reprezentarea lui *Ar.*, şi a discipolilor săi, plăcerea se dobîndeşte: "ea nu este plăcerea în repaos, care urmează după îndepărtarea durerii şi care este ca o eliberare din tulburare, pe care o acceptă Epicur şi o arată drept scop"; căci, după ei, mai relatează Diog. Laert., II, 87, 89, suprimarea durerii nu înseamnă plăcere, nici absenţa plăcerii, durere (vd. *Hedonism*).

Chiar dacă marcat de un anume relativism (şi prin acesta, de individualism şi senzualism), ceea ce avea

să se amplifice, la cyrenaicii ulteriori, (vd. *Şcoala cyrenaică*), în concept originar, plăcerea este "o experienţă pozitivă" şi activă (J. Brun, 12, p. 701). Lipsit de puterea de invenţie a altui "socratic", este vorba de Plat., *Ar.* nu construieşte ca acesta o filosofie ca o lume posibilă. Încă legat de Socr. şi de tradiţia sofistă, nu rămîne nici socratic, nici protagorian. Trece dincolo, în alt cîmp, al sintezei, chiar produce una, însă cu elementele nu îndeajuns de strînse într-un tot, fiind încă recognoscibile în identitatea lor originară. Poate că era şi imposibil să fie puse în sinteză două filosofii atît de individualizate, încît şi din acest punct de vedere par contrarii, cum au fost cea socr. şi cea protag.. Dar, cum ar fi zis Straton (din Lampsakos?) ori Plat., numai lui *Ar.*, i-a fost dat, să poarte la fel mantaua luxoasă ca şi pe cea zdrenţuită (Diog. Laert., II, 67). *Ar.* ne pare un filosof al contrastelor şi contrastant el însuşi. După moarte, la conducerea şcolii i-ar fi urmat fiica sa, Aréte. Alţi discipoli: Aithiops din Ptolemais şi Antipatros din Cyrene.

ARISTON ('Αρίστων) din Chios

(pe la 240 ante), discipol al lui *Zenon* stoicul (s.v.), dar heterodox, poate, nu neapărat din originalitate cît din eclectism (sau, de ce nu, din căutare?). Elev al lui Zenon, "pe cînd acesta suferea de o boală de lungă durată", *A.* l-ar fi întîlnit pe *Polemon* (s.v.) şi "a trecut la părerile acestuia" (Diog. Laert., VII, 162). Totuşi, cît s-a putut reconstitui, pentru că filosofia lui *A.*, "nu are nimic platonician, se poate presupune că Polemon îl va fi atras numai prin dispreţul aceluia pentru dialec-

tică", adică, în context, pentru argumentarea care ignoră reprezentările, ceea ce era în consonanţă cu filosofia Porticului (Goldschmidt, 33 bis, p. 1257). "Raţionamentele dialectice, spunea el, se aseamănă cu pînza de păianjen care, deşi pare că-i făcută cu dibăcie artistică, n-aduce folos" (Diog. Laert., VII, 161). Stoic, totuşi, recunoştea primatul eticii dar, mai curînd, ca scepticii "suprima logica şi fizica, spunînd că fizica depăşeşte puterile noastre, iar logica nu ne primeşte" (**ibid**., 160). În plus, socotea virtutea ca aparţinătoare de categoria modurilor relative, deci acelora ce puteau fi interpretate în funcţie de împrejurări. De aceea, Cic. îl alătură pe *A*. (de altfel ca şi pe Herillos) lui *Pyrrhon* (s.v.), în cîteva locuri, în **De fin**., II, 11, 35, **Tusc**., V, 30, 85, în **De off**., I, 2, 6, pentru a-l respinge. Probabil că *A*. mai puţin rigorist, prin reflex se va fi apropiat întrucîtva de un relativism similisceptic ("... sînt respinse ideile lui *A*., Pyrrhon şi Herillos, care totuşi ar avea dreptul de a discuta despre îndatorire dacă ar fi lăsat vreo alegere a lucrurilor, ca să existe o cale spre delimitarea îndatoririi" - în **De off**., **vd**. *supra*).

Individualizîndu-se, în oarecare măsură, între zenonieni, *A*. chiar se va fi despărţit de ei, predîndu-şi filosofia în altă incintă, în aceea legată deja de numele cinicilor, κυνόσαργες. Dobîndind influenţă şi renume, ar fi fost reputat ca şef de şcoală, aceea a aristonilor (ἀριστόνειοι); sînt cunoscute şi numele a doi discipoli, Milthiades şi Diphilos. Heterodox, deşi în registru minor, fiind eclectic, cel puţin prin punctul de plecare, *A*. aparţine stoicismului, iar, prin tendinţă, scepticismului (a introdus doctrina lucrurilor indife-

rente din punct de vedere moral, a condiţionat alegerea de "impresiile întîmplătoare", s-ar fi îndoit de valoarea pareneticii, în care vedea o colecţie de sfaturi morale "băbeşti", fiind abstracte; or principiile se dovedesc a fi bine înţelese cînd sînt aplicate în funcţie de împrejurări; (Diog. Laert., VII, 37, Cic., **De fin.** IV, 16, 43, Seneca, **Scris.**, 94). Ar fi scris mai multe lucrări: **Îndemnuri, Despre opiniile lui Zenon, Disertaţii despre înţelepciune, Comentarii despre deşertăciune, Împotriva dialecticienilor** ş.a., dar Diog. Laert. (VII, 163) înregistrează prezumţia că acestea nu i-ar aparţine lui, ci omonimului său din Ceos (vd. *Ariston din Ceos*). Autentice ar fi fost doar **Scrisorile către Cleanthes**. Oricum, însă, ele s-au pierdut (Fragmente în Arnim, **S. V. F.** I, p. 75-90).

ARISTON din Iulis

în Ceos, se pare succesorul lui *Lycon* (s.v.) la conducerea *Lyceului* (s.v.), începînd probabil cu 225 ante, anul prezumtiv al morţii aceluia. Prin el, după Diog. Laert. (V, 64) s-au transmis testamente ale peripateticienilor. N-a avut, zice Cic., **De fin.** (V, 13) "forţa unui mare filosof". Nu se ştie cine îi va fi succedat ca scolarh, presupunînd că el însuşi a fost. Din testamentul lui Lycon nu rezultă nimic sigur, acesta lăsînd să fie ales acela care depunea garanţie "că va stărui în opera urmărită de şcoală şi va fi cel mai în stare s-o extindă" (Diog. Laert., V, 70). Minor, este confundat încă de antici cu omonimul său stoic (vd. *Ariston din Chios*). Diog. Laert. (VII, 163), dă o listă de lucrări (**Îndemnuri, Despre opiniile lui Zenon** ş.a.) asupra paternităţii

cărora prevenea că există îndoieli. Cic. (în **loc. cit.**), face aluzie la multele scrieri ale lui *Ar*. ("numeroase şi elegante"), şi atît. Oricum, aristotelician, se va fi aplicat cu predilecţie moralei. Astfel într-o **Artă de a vinde orgoliul** (fr. 13 în Wehrli, VI), Ar. distinge între grandoarea sufletească (magnanimitate), şi orgoliu ca între starea de sănătate şi cea de boală a corpului. "Omul mărinimos dispreţuieşte vicisitudinile norocului, dominîndu-şi sufletul. Orgoliosul însă este atît de instabil încît se lasă dus de ispita bogăţiei ca o frunză moartă de vînt. Ceea ce dispreţuieşte sînt doar ceilalţi". Ideea este aristotelică (vd. **Eth. Nic.**, 1122 a4 - 1126 a 25 cf. şi Gauthier, 26, p. 121-122).

ARISTOTEL (Ἀριστοτέλης) **din Stagira**

(385 sau 384 - 322 ante), "filosoful" cum aveau să-i zică medievalii, punîndu-l în sinonimie cu genul, urmează, timp de aproape 20 de ani (367/366 - 347) învăţămîntul platonic. "Cel mai genial dintre discipolii lui Platon" (Diog. Laert., V, 1), ar fi fost numit de acesta inteligenţa (*nous*) a şcolii, şi către sfîrşitul stagiului, promovat în "colegiul dascălilor" şi însărcinat cu ţinerea unui "curs" de retorică. Sub influenţă platonică, începe, de timpuriu, se pare, să scrie el însuşi, adesea în formă de dialog. Pierdute, unele în întregime, altele aproape, lucrările de tinereţe (**Gryllos sau Despre retorică, Eudemos sau Despre suflet, Protreptic, Despre filosofie, Despre dreptate** ş.a.), din această pricină, sînt foarte puţin concludente pentru profilul de acum al filosofului. Cu siguranţă că era platonic, dar se poate vorbi de un platonism pur sau numai domi-

nant? S-a discutat mult despre această etapă, şi, în genere, despre ritmurile istoriei aristotelice mai cu seamă după 1923, anul apariţiei cărţii lui Werner Jaeger **Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung**, fundamentală în materie. Pornind de la dificultăţile unei reconstrucţii sistematiciste (sistematizante) a arist., o istorie întreagă, deconcertant prin polimorfismul său, adesea contradictoriu, cu tendinţe parcă divergente, neaşezat, cu reluări şi renunţări neaşteptate, ambiguu, mai înşelător în expunerile încheiate şi mai promiţător în întrebări şi probleme, Jaeger urmînd sugestii anterioare (Willamovitz, Bonitz, Natorp), a propus o interpretare evoluţionistă menită şi aptă să refacă logica unei filosofii deschise şi dinamice. Etapele pe care elinistul german le identifică în devenirea arist.: cea a platonismului fervent, cea a metafizicii realiste şi antiplatonice, şi, în fine, cea naturalistă, sînt inoperante ca atare, pentru că *Arist*. n-a fost platonician în stare pură în timpul învăţămîntului, nici metafizician antiplatonic, în absolut, în anii de după părăsirea Academiei, nici naturalist în exclusivitate, către sfîrşitul vieţii. Periodizarea lui Jaeger însă, datorită principiului de întemeiere, evoluţionismul, ca şi decupării unor etape în care, totuşi, platonismul, metafizicismul şi naturalismul erau valorile dominante şi în acest caz neexclusive, chiar dacă de neurmat întocmai, oricum, pozitiv sau negativ (prin reacţie) s-a dovedit rodnică.

În succesiune jaegeriană, s-au găsit mereu alte etape şi nume pentru acestea; la principiu însă nu s-a renunţat. Din contră, a cîştigat în legitimitate şi deci în

operaţionalitate. Fiecare proiect de periodizare suferă de o, parcă, fatală convenţionalitate. Totuşi, un grad mai scăzut ar avea cel propus de Nuyens, (1939), în trei timpi şi acesta: idealismul platonician, instrumentismul mecanist (biologist, mai curînd, va propune Ross) şi hylemorfismul (cf. p. 12). Aşadar, revenind, în perioada învăţămîntului, cu precădere în primii ani *Arist.* va fi fost platonic ortodox, poate chiar mimetic. În **Eudemos** (al cărui model este **Phaidon-ul** platonic), *Arist.* este platonic fără rezerve în înţelegerea sufletului: acesta preexistent, moartea, ca despărţire de trup, este "o reîntoarcere acasă" cum apare într-un fragm. transmis de Cic., (**De divinatione**, I, 25, 52); "coborînd", în lume, sufletul uită ceea ce a contemplat "sus", ca apoi să-şi aducă aminte (Proclos, **In Plat. Remp. Comm.**, II, 347). Din fragmentele păstrate nu rezultă că *Arist.* (mai) era partizanul teoriei ideilor. Absenţa oricărei referiri la aceasta, într-un dialog despre suflet, imitaţie după cel similar, platonic, pare semnificativă, chiar dacă nu dispunem decît de fragmente. Pornind deci de la **Eudemos**, se poate spune că în jurul anului 353, *Arist.* abandonase doctrina "formelor separate"? (Decarie, 16 bis, p. 8). În sprijin, ar mai veni şi fragmentele din **Protreptikos** (Îndemn la filosofie), din **Despre filosofie** (Περὶ φιλοσοφίας), ca şi dialogul **Despre dreptate**. Oricum, nemaiadmiţînd existenţa separată a formelor (Hamelin, 38, p. 20, găsea chiar o opoziţie, iar Moraux, 52 bis, p. X, o orientare către "analiza realului") sau "crezînd încă în lumea ideilor şi în transcendenţa sufletului", *Arist.* rămîne în interiorul platonismului, dar al unui platonism tîrziu pro-

fesat de Platon în preajma anului 354 (Gauthier, 26, p. 6, 5). Ross, editorul german din secolul trecut al fragmentelor, identifica într-unul (socotit a fi făcut parte din **Despre filosofie**) ecouri din **Timaios**: "Principiul este unic sau multiplu. Dacă este unic, obiectul cercetării este atins; dacă sînt mai multe, ele sînt sau ordonate sau în dezordine. Presupunînd ultima variantă, atunci lumea însăşi n-ar mai fi ordine (κόσμος) ci dezordine (ἀκοσμία)... În prima ipoteză însă, lucrurile au ceva comun care le naşte şi acest ceva este principiul - ἀρχή" (cf. Mugler, 52d, p. 14). După moartea lui Plat., cînd părăseşte Academia *Arist.* părăseşte şi Atena. Se retrage pentru 3 ani la Assos (Asia mică), apoi pentru încă doi la Mytilene, în insula Lesbos. Între 343/2 şi 335/4 este, la curtea macedoniană, preceptorul lui Alexandru, iar în anul 335/4 revine la Atena unde întemeiază propria şcoală, *Lyceul* (s.v.). Cam pînă pe data de 330 ar dura cea de a doua etapă în construcţia operei, cea instrumentist-mecanistă, numită astfel (cu un grad de convenţionalitate, imposibil de eliminat), pentru că între cei doi termeni centrali în ontologia sa ca şi în antropologia sa, adică între *materie şi formă*, (s.v.) este stabilit un raport ca între ceea ce este determinat (instrumental) şi ceea ce determină. În acest răstimp (347-330), *Arist.* lucrează intens; este perioada cea mai productivă. Datarea scrierilor a întîmpinat mari dificultăţi, problema cronologiei rămînînd, în continuare deschisă. În orice caz, în intervalul dintre 347 şi 335, anul întemeierii Lyceului, încap: cărţile de logică (poate, în această ordine: **Topicele, Categoriile, Despre interpretare, Analiticele**), **Fizica,**

încheiată însă, probabil către 232, **Despre cer, Despre naştere şi distrugere**, cartea a III-a a tratatului **Despre suflet**, cărţile II, III, VII şi VIII, ale **Politicii, Etica eudemică (Etica nicomahică** ar aparţine anilor 334-330), cărţile A, D, primele opt capitole din K, L şi N ale **Metafizicii** (cf. Robin, 63, p. 24). Începută, poate, încă înainte de 347, prima carte a **Metaph**. dacă aşa se va fi întîmplat, este definitivată (şi aparţine) secvenţei Assos.

Programatică (este *die Programmschrift*, zice Jaeger), aceasta, împreună cu N, mai e grăitoare pentru raportarea lui *Arist*., la platonism şi la platonicieni. Critica arist. este severă pînă la (o aparentă) incomprehensiune. Dar, şi cînd s-a văzut în ea o simplificare şi cînd s-a supralicitat, prin identificare cu o critică a platonismului în genere, s-a trecut, mai mult sau mai puţin, pe lîngă adevărul ei. La prima evaluare, ea este numai o critică de respingere şi încă una care îşi face sarcina foarte uşoară, neluînd în seamă platonismul tîrziu ci doar pe acela de pînă la **Rep**. VI. Din acest punct de vedere, contestarea participării pentru a fi, cu un blînd eufemism, doar o "metaforă poetică", denunţarea unor alogisme care veneau "din admiterea unui număr atît de mare de prototipuri" (Idei sau Forme) încît, în cele din urmă, fiecare sensibil era raportat la prea multe ca să mai poată fi explicat printr-un principiu dătător de existenţă şi unitate, ori din imposibilitatea admiterii, ca paradigmă a mişcării (dar în acest caz, dacă nu întemeiază universal Ideile nu mai aveau cum să fie ceea ce trebuiau să fie), toate acestea, aşadar, şi încă altele, îşi pierdeau din valoare (dacă nu valoarea) de

îndată ce Plat. însuşi revenise asupră-le în **Parmenides** şi **Sofistul**. Cu aplicaţie la platonismul anterior acestor dialoguri, la cel "ipotetic", ce mai puteau însemna ele dacă erau, de fapt, fără obiect? *Arist.* pare să facă o gravă greşeală, de logică, chiar, substituind întregii construcţii, ipoteza. Numai că, lucrurile par a sta altfel şi din două motive: primul, *Arist.* îl urma pe Plat. însuşi în critică. Este, de altminteri, lesne recognoscibil "procesul" doctrinei ideilor din **Parmenides**, în critica arist.. Poate doar cu deosebirea că, paradoxal, critica plat. este cu mult mai strînsă, mai profundă, poate, mai radicală. Oricum, este o deosebire de clasă între cele două, ceea ce, în cazul lui *Arist.*, ţinea de preluarea, de ce nu, cvasişcolară a unui model. Al doilea motiv: platonismul ultim, din **Sofistul** ca şi din **Timaios**, din aşa numita doctrină nescrisă însemna o deschidere pe care *Arist.* a ştiut s-o valorifice integral. Aşa cum Plat., în vederea altei construcţii, s-a raportat critic la cea de dinainte, *Arist.* însuşi trebuia să procedeze similar. Radicală, critica plat. nu era urmată de o refacere a ontologiei, pe măsură. Totuşi, critica era pentru o refacere a doctrinei ideilor. Ca *Arist.* să-şi urmeze drumul său, trasat de Plat., dar încă rămas în ţinutul platonic, el trebuia să pornească de unde a pornit şi dascălul său, în critică, şi să treacă în alt orizont. Altfel spus, ca deschiderile plat. să devină reale, ele trebuiau să devină **aristotelice**. Aşa se face că aristotelismul însuşi este o istorie, la fel de complexă ca platonismul. În momentul în care părăsea Academia el era deja format; era el însuşi, dar nu încheiat. Înaintarea lui, de acuma, urma a fi, dacă se

poate spune aşa, în conceptul său. Prima carte a **Metaph.**, de graniţă între prearistotelism (ca întreagă tradiţie greacă) şi aristotelism, este exemplară. *Arist.* cercetează **critic** nu numai plat. ci toate proiectele filosofice, începînd cu Thales. Operaţiunea este nu numai în vederea delimitării sale, poate, nu în primul rînd, ci mai curînd una de instituire epistemologică a filosofiei, de filosofie a filosofiei.

Numai în urmarea acesteia, numai în orizontul astfel decupat, putea să vină altă încercare de construcţie. Cît începe să lucreze în conceptul său, deci, *Arist.* o face după o critică sau după o procedare criticistă aplicată nu filosofiilor, ci **filosofiei**. Comparaţia cu Im. Kant, de peste multe veacuri, se impune odată cu reinstituirea criticistă a filosofiei şi, în a doua mişcare, cu delimitarea modului său de a răspunde la exigenţele criticii; numai în urmarea logică a acestor operaţiuni, *Arist.* înalţă propria construcţie. O face, ca Plat., odinioară cu prudenţă metodică, aceasta însemnînd că, mai întîi "experimentează" sau procedează ipotetic. "Instrumentismul" este ipoteza sa, în timp ce hylemorfismul pare a fi finalitatea şi de aceea ceea ce unifică. Ieşirea din cîmpul de înfruntare dintre "evoluţionismul" pur şi "unitarianismul" tot asemenea este posibilă pe această cale: cele trei etape (în această convenţie) sînt şi secvenţe în devenire, dar şi, pe verticală, de acuma, straturi comunicabile. Dacă există un sistem aristotelic (ipoteza unitariană), atunci acesta este în mişcare (explicaţia evoluţionistă). Prin raportare reciprocă, cele două tipuri de interpretare se corectează reciproc. În consecinţă, cum nu există, în

structurile arist., un platonism pur nu se poate vorbi, nici de un instrumentalism sau de un hylemorfism în aceeaşi condiţie. Cu atît mai puţin, de platonism şi de instrumentalism cu cît definitoriu pentru aristotelism este hylemorfismul. Trecut în umbră în etapa (sau în structura) instrumentalistă, hylemorfismul stă însă ca finalitate care, zicînd astfel după *Arist.*, este cauză. Desăvîrşit în ultimii ani, de după 330, hylemorfismul era prezent încă în prima carte a **Fizicii** (datînd din timpul petrecut la Assos). Presupunînd încă de timpuriu că materia (ὕλη) şi forma (μορφή), pentru a funcţiona ca principii (în ordine secundă) trebuie să aibă demnitate egală, prin dare înapoi, metodică, în ipoteză instrumentistă, *Arist.* pregătea astfel legitimarea meta-fizică a conceptului fiinţei în sine (ca fiinţă), numeric una, dar ca specificaţie două (vd. *Fiinţă*, *Hylemorfism*, *Substanţă*).

Filosof şi savant enciclopedist (numai cu matematica nu s-a ocupat, avea să zică Leibniz, dar a scris în spirit matematic), *Arist.* stă la începuturile, epistemologic determinate, deci la fundamentele mai tuturor ştiinţelor (în sens nonrestrictiv): ale filosofiei, logicii, psihologiei, eticii, economiei politice, politologiei, retoricii, poeticii, fizicii (în accepţia restrînsă, modernă), biologiei. A scris mult, s-a păstrat mult, dar şi s-a pierdut mult. În descrierea exterioară a operei, urmîndu-se clasificări tradiţionale, se obişnuieşte, mai întîi împărţirea scrierilor lui *Arist.* în două: syntagmatice (compuse şi ordonate, dupa un plan) şi hypomnematice (de la ὑπομνηματίζω - a comenta, a nota, a pune în note), adică note. "Distincţia este fără interes

pentru noi", căci din a doua categorie nu ni s-a transmis nimic (Robin, 63, p. 12). Cele syntagmatice, la rîndul lor, erau împărţite în "literare" (de regulă dialoguri), şi cursuri (μέθοδος), tratate (πραγματείαι) şcolare. Cele în formă de dialog se mai numeau şi "exoterice", iar celelalte akroamatice, pentru ascultători (de la ἀκρόασις - faptul de a asculta). "Merită să cercetăm pentru ce s-au dat aceste denumiri. Unii susţin că dialogurile s-au numit exoterice, deoarece autorul nu-şi înfăţişează în ele gîndul propriu, ci dă totul ca şi cum ar emana de la alte persoane, ceea ce e greşit. Căci ele se numesc exoterice întrucît au fost scrise pentru cei ce înţeleg mai superficial lucrurile, filosoful practicînd în ele o vorbire mai clară şi nefolosind argumente demonstrative, ci mai degrabă cele persuasive strălucitoare, pe cînd scrierile akroamatice erau redactate pentru a fi înregistrate de cel plin de rîvnă şi autentic îndrăgostit de filosofare" (Ammonios Comentatorul, **Prolog**..., 35b-36b). Cele exoterice (ἐξωτερικόι λόγοι), publicate (adică destinate publicului - ἐκδεδομένοι λόγοι) nu s-au păstrat. Soarta a fost mai favorabilă celor akroamatice cu destinaţie şcolară, internă (şi în acest sens **esoterice**, iar nu pentru a fi fost secrete). Dar dubla redactare a cărţii a II-a a tratatului **Despre suflet**, a primelor trei capitole din cartea a VII-a a **Fizicii** sau, în altă ordine, cartea **Asupra termenilor susceptibili de o pluralitate de accepţii**, un fel de "vocabular filosofic" al **Metafizicii** (sau ceea ce a fost socotit, convenţional, a face parte din aceasta) nu exclude posibilitatea ca *Arist*. să fi urmărit publicarea (chiar dacă nu pentru marele pu-

blic) a unor lucrări de şcoală (Robin, 63, p. 13). Rătăcite o vreme, după moartea lui *Arist.*, căci "au ajuns la nişte oameni lipsiţi de ambiţie şi de rînd", manuscrisele cursurilor ar fi fost descoperite abia peste vreo două secole printr-o întîmplare: Sylla cumpăra biblioteca lui Ariston din Ceos, "mai mult bibliofil decît filosof" (Pluth., **Sylla**, 26; Strabon, **Geogr.**, XIII, 54).

Aduse la Roma, ele sînt clasate de gramaticul Tyrannion din Amisos, ca abia *Andronicos din Rhodos* (s.v.), în sec. I ante, să le editeze. Relatările lui Pluth. şi Strab. par cam "romaneşti" şi întrucîtva neverosimile. Lyceul a continuat să existe în tot acest răstimp: să fi fost pierdute sau înstrăinate, textele de bază ale şcolii? (Aubenque, 4, p. 624- 625). Oricum, prima ediţie a scrierilor akroamatice (păstrate) îi aparţine lui Andronicos, care a trebuit să rezolve cîteva probleme, de loc simple: pe aceea a dubletelor, pe aceea a titlurilor, a ordinii în aceeaşi carte şi a ordinii pe ansamblu. Cu multe imperfecţiuni (în mod deosebit, mascarea succesiunii cronologice de aranjare didactică), ediţia a însemnat un moment decisiv în relansarea aristotelismului. Im. Bekker, în cele două volume care conţin corpus-ul arist., publicate în 1831 la Berlin (sub titlul **Aristotelis omnia**) avea să păstreze ordinea ediţiei princeps. I. **Organon**, (termenul generic pentru scrierile de logică ale lui *Arist.* nu-i aparţine lui Andr., dar punerea lor mai în faţă da, el conducîndu-se după o sugestie din **Metaph.**, IV, 3, 1005b 2-5, privitoare la funcţia instrumentală a logicii - analiticii, cum i se zice în text). 1. **Categorii** (Κατηγορίαι; *Categoriae*, lat.; contestată, în antichitate de un singur comentator, pentru

absenţa oricărei referiri la ea în alte scrieri arist., cartea este socotită, azi, mai de toţi, autentică: "şi gramatica şi stilul său pledează pentru *Arist.*"; (Ross, 65 bis, p. 21). **Post-predicamente**, (apendice la **Categ.**, nu-i aparţine lui *Arist.*; Andr. însuşi se îndoia de autenticitatea ei. 2. **Despre interpretare** (Περί Ἑρμηνείας; *De Interpretatione*, lat.; Andr. o socotea neautentică. "Nimeni dintre cei ce s-au ocupat cu scrierile lui *Arist.* n-au tăgăduit-o... în afară de Andr." - Amm., **Com. la Despre Interpr**, 6v). 3. **Analitica primă şi secundă** (Ἀναλυτικὰ πρότερα, Ἀναλυτικὰ ὕστερα; Ἀναλιτικὰ πριόρα; Ἀναλιτικὰ ποστεριόρα lat., în cîte două cărţi fiecare). 4. **Topica** (Τοπικά, Topica. *De locis communis*, lat., în 8 cărţi) şi 5. **Despre respingerile sofistice** (Περὶ σοφιστικός ἔλεγχον; *De sophisticis elenchis*, lat., considerată, mai cu seamă ca a 9-a carte a **Topicii**. II. **Fizica** (Φυσικῆ ἀκρόασις - Lecţii de fizică, *Physica*, lat., în 8 cărţi. Ar reuni două tratate arist. **Despre natură** sau **Despre principii**, c. I-IV şi **Despre mişcare**, celelalte cărţi. Cea de a VII-a s-ar putea să nu fie autentică - Ross, Zeller). III. **Despre cer** (Περὶ οὐρανοῦ, De Caelo, lat., în 4 cărţi). IV. **Despre naştere şi distrugere** (Περὶ γενέσιος καὶ φθορᾶς, *De Generatione et Corruptione*, lat. în 2 cărţi, complementare celor 4 ale tratatului **Despre cer**, cercetînd corpurile "sublunare") V. **Meteorologice** (Μετεωρολογικὰ sau Περὶ μετέωρον. Meteorologica, lat., în 4 cărţi; ultima neautentică, se pare fiind atribuită lui Straton s.v.). VI. **Despre suflet** (Περὶ ψυχῆς, *De anima*, lat., în 3 cărţi). VII.

Scurtele tratate de ştiinţe naturale, *Parva naturalia*, lat.; 1. **Despre simţire şi sensibile** (Περὶ αἴσθησεως καὶ αἰσθητόν) 2. **Despre memorie şi reamintire** (Περὶ μνήμης καὶ ἀνάμνησεωσς); 3. **Despre somn şi veghe** (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρήγορσεωσς); 4. **Despre vise** (Περὶ ἐνύπνιον); 5. **Despre profeţia prin somn** (Περὶ τῆς κάθ-υπνον μαντικῆς); 6. **Despre lungimea şi scurtimea vieţii** (Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος); 7-8-9. Trei tratate grupate sub un titlu comun **Despre tinereţe şi bătrîneţe, Despre viaţă şi moarte, Despre respiraţie** (Περὶ νεότητος καὶ γέρος, Περὶ ζόης καὶ θάνατος, Περὶ ἀναπνοῆς). VIII. **Istoria animalelor** (Περὶ ζοόν ἱστορὶας, *Historia Animalium*, lat.; de fapt o cercetare, o descriere în 10 cărţi; ultima este îndoielnică). IX. **Despre părţile animalelor** (Περὶ ζοόν μόριον, *De Partibus Animalius*, lat., în 4 cărţi). X. **Despre mişcarea animalelor** (Περὶ ζοόν κίνησεως, *de Motu Animalium*, lat.; autenticitate îndoielnică). XI. Despre mersul animalelor (*De Incessu Animalium*, lat.). XII. **Despre naşterea animalelor** (Περὶ ζοόν γένεσεως. *De Generatione Animalium*, lat.), XIII. **Metafizica** (Τὰ μετὰ τὰ φυσικά, *Methaphysica*, lat. în 14 cărţi. *Arist*. nu foloseşte expresia, chiar n-a lăsat o lucrare fie şi fără titlu, ci 14 mici tratate pe care Andr. le-a unificat şi, fiindcă le-a aşezat după scrierile naturalistice, de fizică, mai tînărul său contemporan, Nicolaos din Damasc le-a numit: cele ce sînt după fizică. (vd. şi **Metafizică**). XIV. **Etica nicomahică** (Ἔτικα νικομάχεις, *Ethica Nicomachea*, lat., 10 cărţi, dedicată lui Nicomachos, fiul lui Ar.). XV. **Etica eudemică** (*Ethica Eudémeia, Ethica Eudemia*, lat., în 4

cărţi; dedicată discipolului său, Eudemos din Rhodos). XVI. **Politica** (Πολιτικά, id. lat., în 8 cărţi). XVII. *Poetica* (Περὶ ποιητικαὶς, Poetica, lat., a doua parte, despre comedie, s-a pierdut). Listei mai trebuie adăugată **Constituţia ateniană**, una din cele 158 de *Politeiai*, analize ale tot atîtor state, organizări statale, guvernăminte. Singura care a ajuns pînă la noi este aceasta, descoperită, de altfel, abia în anul 1890 de F. G. Kenyon. În acelaşi timp, din listă au trebuit scoase: **Problemele** (*Problemata*, în 38 de cărţi cu subiecte din matematică, medicină, muzică. Este o compilaţie tîrzie, sec. V- VI, cuprinzînd probleme şi soluţii dintre care unele vor fi fost de sugestie arist.). **Despre Melissos, Xenophanes şi Gorgias** (scrisă, poate, în sec. I., de un peripatetician), **Economicele** (în 2 cărţi, şi ea apocrifă). Mai curînd, neautentică este şi **Etica mare**, deşi încă se mai discută privitor la ea (Fr. Dirlmeier în **Aristoteles.** *Magna moralia*, 1958 o socoteşte aristotelică). Alte scrieri: **Despre lume, Despre plante, Despre culori, Despre spirit, Retorica adresată lui Alexandru** ş.a. îi sînt fals atribiute (cf. Robin, 63, p. 14-22; Ross, 65 bis, p. 21 şi urm.; Aubenque, 4, p. 623-631). Ar. a avut, cum era şi de aşteptat, mulţi discipoli: Eudemos din Rhodos, autor al unei **Istorii a geometriei şi astronomiei** (păstrată numai în fragmente), *Aristoxenos din Tarent* (s.v.), *Dikaiarchos* (s.v.) şi cu deosebire, *Theophrastos* (s.v.), succesor la conducerea Lyceului.

ARTĂ (τέχνη)

(lat. *ars, artis*), nume pentru activităţile "poetice" sau "productive" (vd. art. *Acţiune*, 2) şi nu în mod direct, chiar nu în primul rînd, cu semnificaţie estetică (sensul acesta, foarte cuprinzător, este păstrat şi de romani, se prelungeşte în evul mediu, chiar şi după; enciclopediştii încă îl mai folosesc, deşi nu întocmai); a practica (a avea) o meserie (profesiune): τέχνην ἔχειν, Xen., **Mem**, III, 10, 1, abilitate, cu artă (într-o activitate) μετὰ τέχνης (Plat., **Phaed.**, 89e); cu artă şi ştiinţă - τέχνῃ καὶ ἐπιστήμῃ (Plat., **Ion**, 632 c); operă de artă (Soph., **Oed. la Colonos**, 472, fr. 168); arta cuvîntului sau a argumentării; metodă de enunţare a adevărului (Arist., **Rhet**, I, 1, 2; **Eth. Nic.**, VI, 1139 b 15) ş.a. Deşi discutabilă filosofic "oare nu arată o înstăpînire a cugetului - ἕξιν νοῦ - dacă scoţînd litera ι am insera o între χ şi ν, ν şi η", din τέχνῃ? ceea ce ar duce la ἔχο - νόη, care are raţiune) etimologia plat. din **Crat.**, 414 b-c, este, ca interpretare filosofică, ireproşabilă. Căci τέχνῃ (ca reconstrucţie umană a lumii) este, cu adevărat o luare raţională în stăpînire. Distinctă, în ordine umană, de ştiinţă şi de acţiunea morală, mai înainte de toate ea este ceea ce este prin raportare la cele ce "există sau devin în mod natural, acestea avîndu-şi principiul în ele înseşe" (Arist., **Eth. Nic.**, VI, 1140 a 15-20). Între lucruri ale naturii şi lucruri ale artei (*arte facte*) deosebirea este de tip ontologic, iar de la unele la altele, transferul celor dintîi dintr-un regim în altul, mutaţie ontologică. De bună seamă că, prin aceasta nu-şi pierd prima condiţie ("Toate lucrurile care există prin natură par a avea în ele înseşe un principiu al mişcării şi al

repausului, unele producîndu-se în spaţiu, altele prin creştere şi descreştere, iar altele prin alterare", Arist., **Phys**, II, 1, 192 b 8). Sau, oricum, nu trec în cealaltă prin transformare (transfigurare, transsubstanţiere). "Un pat, o haină sau altceva în acest gen, întrucît primeşte fiecare o denumire şi în măsura în care este un produs al artei, nu posedă nici o tendinţă înnăscută spre transformare, decît numai întrucît li se întîmplă să fie făcute din piatră, din pămînt sau dintr-un amestec al acestora şi numai sub acest raport" (**ibid.**, să se vadă şi art. *Antiphon*). Lucrurile continuă să se supună condiţiei primare chiar cînd sînt trecute dintr-un regim în altul: "omul se naşte din om, dar un pat nu se naşte dintr-un pat...". Dacă ar încolţi, patul "n-ar produce un pat, ci lemn" (**ibid.**, 1993 **a** 20). Lucrurile naturii se mişcă şi se produc după forma lor, în timp ce, în alt orizont ontologic, cele ale artei presupunînd omul ca agent, capătă existenţă prin acesta. După instituire, se "dezleagă" de subiect, însă numai de el ca producător, nu şi de faptul de a fi lucrul trecut în obiect, cum avea să se spună în filosofia modernă începînd cu Imm. Kant. Sau, în alte cuvinte, nu şi de om ca altă ontologie. Un "habitus al producţiei" (ἕξις ποιητική), ca ştiinţa şi ca actul moral (acţiunea morală) este "o dispoziţie raţională" (**Eth. Nic.**, 1140 a 5). Aceasta înseamnă că "gîndirea însăşi este înţeleasă aici ca *téchne*, procedeu al reflexiei pus în slujba făptuirii şi a facerii" (Heidegger, 43, p. 298). Dar, în deosebire de *ştiinţă* (s.v.), ea nu se raportează la ceva care, "este în mod necesar şi etern; căci tot ce există în mod absolut necesar este etern, iar realităţile eterne sînt nenăscute şi nepieritoare". Ea nu

are ca obiect "devenirea unui lucru"fiind o cercetare a modalităţilor de a produce unul din lucrurile ce pot exista sau nu şi al căror principiu se află nu în lucrul propus, ci în cel ce-l produce". De aceea, "domeniul" său este "acelaşi" cu domeniul "hazardului" (**Eth. Nic.**, 1139 b 20; 1140 a 15).

Aceasta, însă, numai prin raportare la lucrurile după natură. În ordine proprie, problema se pune altfel sau, oricum, diferenţiat, căci în sens restrictiv (estetic), cel puţin, *a.*, generalizînd cele spuse de Arist. (în **Poetica**, 1451 b 5) despre poezie "Înfăţişează mai mult universalul", ceea ce înseamnă că şi necesarul (să se vadă şi art. *Poetică*). În fine, spre deosebire de acţiunea morală (vd. art. *Acţiune* 3), a. este tranzitivă, avînd scopul, "opera finită" dincolo de agent. Aşa se şi explică de ce, în sine, "operele ce rezultă sînt... superioare activităţilor". Superioritatea însă este diferenţiată, după cum "artele fundamentale" sînt "mai importante" decît cele subordonate. De ex., echitaţiei "îi sînt subordonate arta confecţionării frîielor" şi toate celelalte asemănătoare, dar la rîndul său şi ea se supune alteia, anume "artei strategiei" (**ibid.**, 1094 a 5, 10-15). În sine, fiecare este la fel de necesară, ceea ce relativizează ierarhizarea. Cum însă ele comunică şi întrucît sînt ale omului şi pentru om ca unitate sau ca sistem în care subordonarea, supraordonarea, coordonarea sînt relaţii necesare, o asemenea viziune integraţionistă nu diminuează valoarea uneia pentru a i-o spori alteia şi nu atinge individualitatea niciuneia.

ARISTOTELISM

Filosofie de construcţie şi în succesiune aristotelică, extrem de persistentă, în durată lungă, dar prea puţin omogenă. Cu întreruperi sau ocultări, chiar de sute de ani, *arist.* supravieţuieşte, mereu în alte forme, însă în acelaşi mare orizont doctrinar pînă către secolul al XVIII-lea. Discontinuă, istoria sa este în şi mai mică măsură o înaintare şi o sporire în conceptul său. Nu încape îndoială că de la cel originar, la ultimul, neo-grec, *arist.* participă la aceeaşi paradigmă, numai că, adesea, din situări distincte şi în asemenea reconstrucţii încît comunicaţia, nu o dată, este întreruptă. De aceea, cînd îl reconstituim, el ne pare mai curînd dispus, dacă se poate spune aşa, ca într-o "geografie" decît ca într-o "istorie". Impresia de sumă, este, cîteodată, irepresibilă. Totuşi, această răspîndire în cîmp, se face prin lărgirea cîmpului. Aristotelismul nu este, poate, o istorie, dar o permanenţă, oricum. Chiar şi după sec. al XVIII-lea, de cînd nu se mai poate vorbi de un ***arist.***, ca atare, el continuă să fie o prezenţă, în substrat. O simplă privire asupra limbajului comun confirmă această remarcă: "**Materia** unui proces sau a unei statui; viciul de **formă** al unei judecăţi sau opere de artă; **actualităţile** unui jurnal de cinema; **posibilităţile** unei afaceri de realizat; identificarea noţiunilor de **spaţiu, de loc, de situaţie** şi încă alte o sută de asemenea cuvinte s-ar putea afla cu uşurinţă". (Gilson, 31, p. 141). Dacă nu este o istorie sau nu **una** lineară, simplu evoluţionistă, faptul nu trebuie luat ca un defect. ***Arist.*** oferea, istoric, prea multe dificultăţi pentru a nu fi fost încercate toate. Fiecare reconstrucţie

a sa, în consecinţă, era altă perspectivă deschisă asupră-i, alt mod de valorizare, altă dezvoltare.

De-ar fi fost, de la început, o filosofie închisă, nu s-ar fi dezvăluit în atîtea filosofii posibile. Căci, aristotelismele ulterioare, deşi mai curînd divergente, sînt posibilităţile celui originar. *Arist.* theofrastic şi cel al lui *Straton* (s.v.), *arist.* lui Alexandros din Aphrodisia şi cel al comentatorilor greci şi latini de la sfîrşitul antichităţii şi începutul evului mediu, *arist.* roman, *arist.* averroist şi cel sigerian (sau heterodox-latin), *arist.* padovan, renascent şi neogrec, corydalean, acesta din urmă cu prelungiri în neoarist. sud-est european şi românesc (sec. XVII - XVIII), într-o enumerare incompletă, sînt tot atîtea dezvoltări şi feţe ale sale. Mereu altul prin reinterpretări şi, mai cu seamă, prin reconstrucţii în baza unei singure "regiuni" (a metafizicii, a fizicii, a logicii) sau a mai multora, dar, oricum, nu a sa ca întreg, *arist.* îşi va fi pregătit el însuşi destinul ca urmare a profunzimii şi cuprinderii, ca şi caracterului deschis al conceptelor lui. Fiinţă, substanţă, materie şi formă, cauză, categorii, posibil şi actual, necesar şi accident, intelect, ştiinţă, suflet, natură umană, etos şi încă multe altele capătă mereu noi determinaţii, confirmate sau nu, din alte perspective istorice şi sistematice. În orice caz, pînă şi eşecurile aveau să fie instructive, trecute, cum pot să pară, prin presiunea exercitată de substrat în condiţie de "experiment". Nu toate "aristotelismele" au aceeaşi deschidere. Nici nu urmează, ortodox, modelul. În epoci diferite şi mereu în alte medii culturale, ele iau, adesea, forme divergente. În evul mediu numai, *arist.* thomist şi cel aver-

roist şi apoi sigerian aveau să se respingă prin numeroase determinaţii, în funcţie, mai cu seamă, de modalitatea de raportare a filosofiei la teologie.

Dincolo însă de ceea ce le desparte, stă substructura unică şi aceasta datorită raţionalismului ei funciar. Dacă e să mergem pe firul lor, din aproape în aproape, în cele din urmă, mai toate, revin la forma primară, aristotelică. De aceea, în contra unei prejudecăţi încă stăruitoare, cum că în scolastică *arist.* va fi servit ca fundament, trebuie să se vină cu mari şi esenţiale corective. *Arist.*, de altfel, a răzbit cu greu şi chiar în sec. al XIII-lea, în care prin Thoma intra definitiv în conştiinţa latină, suferă, ca atare şi mai multe interdicţii: în 1210, în 1215, în 1228, în 1231, în 1245. Pe de altă parte valorizarea lui intensă, în acelaşi veac, nu este făcută doar şi nu mai întîi de către Albert şi Thoma, prin care în cele din urmă avea să fie acceptat, ci şi de către Roger Bacon, filosoful medieval al ştiinţei experimentale (să se vadă şi art. *Aristotel* şi *Lyceul*).

ARISTOXENOS (Ἀριστόξενος) **din Tarent**

(pe la jumătatea sec. IV ante), elev al lui Aristotel, biograf al filosofilor în **Vieţi de bărbaţi, Mărturii (comentarii) istorice, Viaţa lui Platon, Despre Pythagoras şi discipolii săi** (pierdute), teoretician al muzicii (din **Elemente armonice** - *Armonikà stoiheia*, s-au păstrat trei cărţi, din altele: **Introducere în armonie, Discuţii conviviale**, numai fragmente). Dacă va fi scris cam 400 de lucrări (cum aproximează Suidas), înseamnă că foarte multe s-au pierdut. Deşi sub influenţă pythagorică (ar fi fost, mai întîi, elev al lui *Xeno-*

philos - s.v.), se depărtează de estetica pythagoreică a muzicii, fizico-matematizantă. Pune "ordinea miraculoasă" a notelor muzicale în dependenţă de conlucrarea simţului auditiv şi a intelectului, iar "în măsura în care arta muzicală poate îmbunătăţi caracterul moral", discută, evitînd supralicitarea şi prevenind asupră-i despre raportul dintre muzică şi moralitate (**The Harmonics of Ar.**, ed. Macran, 1902). "Prin toate acestea opera lui Ar. este un bun exemplu de contribuţie la estetică, din interiorul artelor" (Gilbert-Kuhn, 30 bis, p. 103). Ca biograf, este pătimaş, mai cu seamă cînd se raportează la Platon. *Arist.* este cel care a pus în circulaţie informaţia infamantă cum că întemeietorul Academiei "a cerut să ardă toate scrierile lui Democrit..." (Diog. Laert., IX, 40). Mai de folos sînt interpretările sale la pythag. şi mărturiile privitoare la ei din **Sentenţe pythagoreice** (în fragmente). Totodată, prin ataşamentul, cît este de transparent, la unele motive pythag., **Sentenţele** ajută la reconstituirea (fie şi vagă) a crezului filosofic, moral, estetic al lui *Arist*.. Zicînd în fr. 8 că "ar fi o nerozie să ţii seamă de orice opinie (doxa) pe care şi-o formează tot omul" dar şi că "ar fi necugetat să dispreţuim judecata comună" (aceasta, poate, în sens cognitiv, ceea ce, deci, vine de la reprezentările comune, Nasta, 53, p. 56), *Arist.* pare aristotelic. O anume similitudine, de principiu, între fr. 8 şi următorul pasaj din **Metaph.**, A, 1: "cunoaşterea şi experienţa sînt mai degrabă apanajul ştiinţei decît al experienţei" însă "cel care posedă teoria fără experienţă ... va fi expus să greşească..." este lesne observabilă. La fel şi între ceea ce spune despre principiu

(ἀρχή), indirect însă interpretarea fiind la pythag.: "principiul are cea mai mare însemnătate: în ştiinţă, în practica vieţii, în orice geneză, la fel ca în familie, în cetate, la militărie, în toate aşezămintele; dar este foarte dificilă şi nu se discerne prea uşor natura principiului în toate domeniile menţionate..." (fr. 181). Definiţia şi descrierea principiului din **Metaph.**, 1, sînt uşor recognoscibile. Ceea ce apoi îl va fi îndemnat să vorbească despre funcţia purificatoare a muzicii va fi fost atît de sugestie pythag. dar şi arist. "Stîrnind mila şi frica, tragedia, citim în **Poetica**, VI, 1449 b 27, săvîrşeşte curăţirea de patimi" (κάθαρσις τον παθημάτων). În fine, în morală (sau mai degrabă în "doctrina educaţiei" - paideia) *Arist.* face aceeaşi lectură aristotelizantă a pythag.. Felul în care descrie, cu deosebire, prietenia (dezinteresată, în vederea binelui) îl reconfirmă pe *Arist.* în această dublă determinaţie, pythag. şi arist. Sau, poate, ca pe un arist. care se individualizează prin integrarea pythag.

ARMONIE (ἁρμονίη – ἁρμονία)

Acord, convenţie (ἐπίσχοποι ἁρμονίαων - chezaşi înţelegerii, Il., XXII, 255), dreaptă proporţie într-un ansamblu, lege, ordine τάν Διός ἁρμονίαν, ordinea (armonia) stabilită de Zeus (Esch., **Prom.**, 551), melodie (Pippidi, p. 104). În stilistică, *a.* austeră (αὐστηρά ἁρμονία): "în privinţa cuvintelor", care, "la nivelul îmbinării membrelor frazei se îngrijeşte să obţină efecte de acelaşi fel şi mai ales ritmuri solemne şi măreţe" (Dionis din Halicarnas, **Despre potrivirea cuvintelor**, XXII). Mitologic, Harmonia, fiica Aphroditei

cu Ares, căsătorită cu Cadmus, erou civilizator. Semnificaţie într-o reconstrucţie de tip filosofic a lumii şi a omului, *a*. începe să capete cu pythagoricii. S-ar putea, deci, distinge două orizonturi: unul metafizic-fizic şi altul, al ontologiei umanului (sau numai al uneia posibile). 1. De sugestie matematică (prin proporţionalitate), muzicală şi mitică, ideea de *a*. este resemnificată filosofic de pythagorici, chiar impusă, tocmai datorită acestei triple deschideri. Aritmeticieni şi teoreticieni ai muzicii, pe de o parte, cu o reprezentare încă tradiţională, mitică, prin orfism, pe de alta, ei erau în măsură să inducă de la sisteme evidente sau demonstrabile (acela al numerelor, acela al sunetelor) şi de la reprezentarea universului în teocosmogoniile anterioare ca un întreg (oul cosmic originar la orfici, de ex.) la unul al lumii în sine. De altminteri, după o interpretare antică, Pythagoras pare să fi fost "cel dintîi" care "a numit cuprinderea tuturor lucrurilor κόσμος, de pe urma rînduielii ce domneşte în alcătuirea sa" (*Aët.* II, 1, 1, în F. G. P., Secţ. III, A, 21. Vd. şi art. *Cosmos*).

Pentru că, "în studiile matematice" în care au excelat, "numerele ocupă în mod natural, primul loc", ei trec mai în faţă modelul aritmetic, prin care, analogic, reconstruiesc lumea însăşi (Arist., **Metaph.** I, I, 5, 985 b 23; vd. şi art. *Număr*). Astfel că aceasta este configurată ca o "aritmetică", sistemul ei sau, mai curînd, ea ca sistem, totuna cu sistemul (etimologic, kosmos ca ordine) fiind asemenea celui al numerelor, de fapt unul al acestora, de vreme ce lucrurile erau numere. De aceea, număr şi *a*. sînt termeni aproape identici

(Zeller, 75, I, p. 385). Discutabilă, neîndoielnic, hipostazierea numărului - armonie, dar este de reţinut modelarea aritmetică a lumii, procedeu prin care aceasta putea fi riguros gîndită ca sistem. Nici lucrurile, numere, nici armonia lor, aritmetică; identificarea era respinsă încă de Aristotel; ceea ce prezintă importanţă este faptul că ele erau gîndite (şi reconstruite de conştiinţă) prin analogie, deci ca şi cum lucrurile ar fi numere şi *a.*, aritmetică. Distingînd între cele două planuri (cel "empiric"), de identificare a modelului cu modelatul şi cel "logic", (care desprinde şi păstrează numai semnificaţia), atît numărul cît şi *a.* capătă sens în concept ontologic (şi deci inteligibilitate filosofică). Armonic, fiecare număr în parte, cu necesitate, tot asemenea vor fi şi lucrurile pe care le întemeiază, şi aceasta din dublă perspectivă: din aceea a numerelor ca "elemente" şi din aceea a sistemului lor; adică a decadei (prin τετράκις, însă, căci "virtualitatea - δύναμις - numărului zece se găseşte în numărul patru şi în tetradă", "care înseamnă tocmai armonie", Aët., I, 3, 8, Iambl., **V. P.** 82, în **F. G. P.**, Secţ. III, B 35 şi 79). Căci decada şi tetrada se presupun reciproc, prima rezultînd, în ordinea alcătuirii, din cea de a doua (1+2+3+4=10), dar ca întreg (ca structură) preexistînd. "Numai în Decadă, după *Nicomachos* (s.v.), preexista un echilibru între ansamblu şi elementele sale. Din această pricină, zeul ordonator prin lucrarea gîndului său a folosit Decada ca pe un canon pentru toate.. şi de aceea lucrurile din Cer şi Pămînt îşi ordonează raporturile şi concordanţa elementelor constitutive cu

întregul lor pe temelia Decadei" (Ghyka, 29, p. 36, cf.şi **F. G. P.**, I, 2, p. 108-109).

În consecinţă, *a.* capătă necesitate: "doctrina lui Philolaos consideră că toate se întîmplă cu necesitate - *ananke* - şi *a.* ", fiindcă numărul "este puternica şi increata legătură ce ţine laolaltă statornica veşnicie a lucrurilor din κόσμος" (Diog. Laert., VIII, 85; Philolaos, în Iambl. **In Nicom.**, p. 10, 22; **F. G. P.**, Secţ. V, B 23) şi universalitate. Ca valoare deopotrivă paradigmatică şi constitutivă, numărul - armonie este în toate şi le guvernează pe toate. Pare (indeterminate şi ilimitate) şi impare (determinate şi limitate), numerele ca principii sînt contrare; "dacă nu s-ar fi întîmplat *a.* "lucrurile şi lumea acestora nu s-ar fi ivit" (Phil., fr. 6, în Iambl., **In Nicom.** 7d; **F. G. P.**, Secţ. **V**, B6). Universalitatea ei ţine de condiţia principiilor înseşi: paradigmatice, constitutive, în egală măsură, însă contrare: "*a.* se naşte în mod exclusiv din contrarii: "«căci *a.* este o unitate a elementelor ce rezultă din multiple combinări şi un consens al sensurilor divergente»" (Phil., fr. 10, **In Nicom, Arithm.**II, 19, p. 115, 2; **F. G. P.**, Secţ. V, B 10). În consecinţă, în totalitatea sa ca şi regional, lumea este *a.* şi astfel îşi urmează propriul determinism. Fiinţele vii se nasc "potrivit legilor" *a.*; acestea au în ele, "toate proporţiile care alcătuiesc viaţa şi acestea legate într-o serie continuă, se ţin laolaltă, potrivit raţiunilor armonice" - ἁρμονίας λόγοι (Diog. Laert., VIII, 29). Astrele, la rîndul lor, mişcîndu-se după *a.*, produc o "muzică" aparte, o *symphonia* (Arist., **De caelo**, II, 9, 290 b 12). Motivul avea să fie păstrat de Platon: "Deasupra, pe fiecare cerc, stătea cîte o sirenă

care se rotea odată cu el şi care făcea să se audă nota sa şi tonul său; din toate cele opt voci reunite rezultă o armonie unică" - ἁρμονίαν ξυμφονεῖν (**Rep.**, 617 b). Arist., în schimb, îl respinge categoric: "teoria după care *a.* se naşte odată cu mişcările astrelor (prin ceruri), iscîndu-se sunetele în consonanţă, deşi a fost enunţată cu ingeniozitate şi eleganţă, nu este adevărată" (**De caelo**, II, 9, 290 b 12). Asemenea, este şi sufletul (vd. infra 2) şi pe *a.* se întemeiază cunoaşterea însăşi: "nici un fel de falsitate (ψεῦδος) n-o îngăduie natura numărului sau *a.*; căci falsul nu este defel propriu acestor desăvîrşiri..., pe cîtă vreme adevărul este prin firea lui proxim şi specific Numărului" (Phil., fr. 11, în Stob. Ecl. I proem. cor. 3, **F. G. P.**, secţ. V, B 14).

Dominantă în pythagorism, ideea de *a.* nu este exclus să fi "migrat" pînă şi în filosofii perfect individualizate, cum este cea heraclitică. Este greu de probat (dar şi de respins) prezumţia unei influenţe pythagorice asupra lui Heraclit (cf. Kirk Raven, p. 290). Totuşi dacă este adevărat că Heraclit a fost "învăţăcelul... lui Hippasos" (Lex. Suidas), atunci influenţa este posibilă. Numai că, mărturia este şi tîrzie şi pusă în formă dubitativă. Dar, oricum, dincolo de ceea ce, spaţial şi tipologic, desparte cele două filosofii, similaritatea dintre "reprezentările" pythagorică şi heraclitică ale *a.* este de tot semnificativă pentru convergenţa proiectelor filosofice din epocă. În şi mai mare măsură raportată la contradicţie (care la Heraclit presupune dedublarea Unului şi nu doar coexistenţa a două speţe opuse, ale principiului), în contextul unei ontologii cu mult mai posibile ca adevăr, *a.* capătă deplină legitimi-

tate filosofică (pentru explicaţia filosofică). Focul (unul, întregul) care se stinge şi - se aprinde, divizat-nedivizat, născut-nenăscut, muritor-nemuritor este prin chiar modul său de a fi *a*. În acest fel, poate să producă lumea (κόσμον τόνδε), nu numai ca altceva decît sine, ci şi în identitate cu sine, adică după sine ca paradigmă. Căci *a.* el însuşi, dar nu compus din elemente (armonizate), altminteri s-ar naşte şi ar pieri, focul este unitatea propriilor determinaţii şi mişcări. Prin aceasta funcţionează paradigmatic, dar într-o modalitate dinamică şi încă, în acelaşi timp, cu respectarea condiţiei de imanenţă a principiului. Ca urmare a faptului de a fi, în felul în care este *a.*, principiul face ca armonia sa, "*a.* invizibilă" (ἁρμονία ἀφανής) să fie, mai "puternică" decît cea "vizibilă" (ἁρμονία φανερης), a lumii, posibilă prin cea dintîi, secundă, determinată, doar "această ordine", născută şi pieritoare (fr. 54).

Instituită ca ordine (ca *a.*) de foc, el însuşi *a.*, lumea poate fi explicată tocmai prin această mediere pe care o îndeplineşte chiar *a.*; unul care se dedublează şi se determină ca o *a.*, "cea mai frumoasă", prin aceasta generează, formal şi material, lumea, căci o face asemenea sieşi, *a.*, dar prin sine ca acord al unor opuse (fr. 8). Ca pythagoricii şi ca Heraclit şi *Empedocles* (s.v.) justifică *a.* meta-fizic, însă într-un fel mai puţin sugestiv, dar nu şi lipsit de interes; orice "experiment" trebuie luat în seamă, fiecare aducînd ceva în plus. În ceea ce-l priveşte, va fi identificat Iubirea (*Philia, Philotes*) cu *a.*, unind cele separate: "oasele provin din cauze divine şi, mai cu seamă din *Philia* sau din Armo-

nie" comenta Simpl., **Phys.**, 300, 19 ceea ce Emp. însuşi spusese: "... astfel născutu-s-au oasele albe/închegate de-ale-Armoniei divine atracţii" (fr. 96). Prin extindere, dacă era pusă în identitate cu Iubirea, funcţionînd asemenea acesteia, universal, în pereche cu Ura, *a*. pierdea din sens, pentru că lumea ca ordine şi orice lucru ca un întreg urmau acţiunii conjugate a ambelor forţe. La rigoare deci, *a*. nu avea cum să fie tot una cu atracţia numai şi pentru faptul că Iubirea uneşte dar şi desparte. Cu intervenţia concomitentă şi a Urii, *a*., deci, provine din jocul amîndorura, pentru că opunîndu-se, se echilibrează şi dau echilibrul necesar întregului, de fapt, îl face posibil. 2. În mai mică măsură termen într-o explicaţie de tip psihologic a omului, sufletul are, în epocă cel puţin, cu mult mai mult, semnificaţie ontologică (vd. art. *Om*, *Suflet*). Deşi neunitară, în etape diferite ca şi în orizontul aceleiaşi, viziunea pythagorică asupra sufletului avea, se pare, ca dominantă punerea sub semnul *a*.: *a*. va fi făcut Philolaos (cf. Plat., **Phaid.**, 85 e- 86 a), poate încă Pythag.("Pythag. şi Philo. au spus că sufletul este un acord armonic", (Macrobius, **In Somni. Scip.**, I, 14, 19; **F.G. P.**, Secţ. V., A 23), nu este exclus ca întreaga şcoală "unii, zicea Arist. în **Despre suflet**, I, 4, 407 b 27, şi nu e îndoială că avea în vedere pe phythag., spun că sufletul este un fel de *a*.". Opinia însă este respinsă atît de Plat. cît şi de Arist., din motive întrucîtva diferite (vd. art. *Suflet*) şi, în proiecţie ontologică, nu fără oarecare îndreptăţire. Totuşi, nu se poate neglija ideea isomorfismului dintre suflet (ca "natură" a omului), lume (κόσμος) şi principiu (număr) pe care o poartă *a*.

ASENTIMENT (συγκατάθεσις)

/ aprobare / adeziune; lat. *assensus*: *assensio atque approbatio*, (Cic., **Acad**. pr., 12) numeşte, în filosofia stoică, actul prin care se distinge între reprezentările comprehensive şi reprezentările necomprehensive (s.v. *reprezentare*), cele dintîi, fiind recunoscute în evidenţa lor, iar celelalte, în aparenţa sau în necomformitatea cu "reprezentatul": "dintre reprezentări, unele vin de la obiecte reale şi sînt însoţite de cedare şi adeziune din partea noastră, altele însă... par numai a veni de la obiecte reale" ori, provin "de la un obiect real, dar nu în conformitate cu acest obiect" (Diog. Laert., VII, 51, 46). Dacă se dă, totuşi, ***a***. unei reprezentări necomprehensive se riscă eroarea: "cînd spui «Este ziuă», pare să accepte faptul este ziuă. Dacă este întradevăr ziuă, judecata este adevărată, iar dacă nu e ziuă, e falsă" (**ibid**., 65). Esenţial în mecanismul separării între comprehensiv (cataleptic) şi incomprehensiv în reprezentare şi, prin aceasta, în decurgere firească, şi pentru delimitarea adevărului de eroare, *a*. are valoare şi în ordine pragmatică. În deosebire de sceptici care condiţionau dobîndirea stării de linişte (de netulburare) de la abţinerea de la deliberare, stoicii identifică în *a*. un mijloc pentru atingerea ei. Mai întîi, ca punct de plecare şi îndreptăţire în alegere, apoi, ca un "imperativ" chiar, al înţeleptului în condiţie ideală: aceasta "nu-şi va da niciodată *a*. la un lucru fals" (**ibid**., 121). Există prin urmare, o strînsă legătură între *a*., adevăr, libertate (de opţiune), alegere şi conduita convenabilă. (s.v. *Îndatorire*)

ATARAXIE (ἀταραξία)

Netulburare (absenţa tulburării, de la ταράττω, ταραχή, a tulbura, tulburare şi α /a privativ), calm sufletesc (*tranquillitas animi*, la romani; *de tranquillitate animi*, de ex., titlul şi tema unuia din **Dialogi**-i lui Seneca). La Arist., ca ἀτάραχος, calm, liniştit (Eth. Nic., 1119 a). 1. După cîte se pare, de invenţie sceptică, *at.* numea "lipsa de tulburare" care urma "ca o umbră" abţinerii de a judeca şi de a afirma (vd. art. *Suspendarea judecăţii*) după Timon, Aenesidemos şi adepţii lor, dar în sugestie pyrrohniană (Diog. Laert., IX, 107). "Pentru a ne cunoaşte dispoziţiile sufletului (faţă cu lucrurile), zicea Timon, va trebui să ştim că nu putem afirma nimic (ἀφασία-s.v.) în vederea stării de *at.*", adică de "netulburare, ca o consecinţă fericită" (Aristocles, în Euseb., **Praep. ev.**, XIV, 11, 2; Sext. Empir., **P.H.**, I, 20). 2. În şcoala epicuriană, care de fapt îl şi impune, termenul stă pentru una din cele două forme ale "plăcerii în stare de repaos", anume pentru "lipsa de tulburare". Spre deosebire de cealaltă, de ἀπονία (s.v.), *at.* ar numi "pacea sufletului" obţinută prin satisfacerea "plăcerilor sufleteşti", mai înainte de orice, prin cunoaşterea lumii şi formarea unor convingeri ferme: "în primul rînd să socoteşti că a cunoaşte fenomenele cereşti... n-are alt scop..., ca şi la celelalte domenii de cunoaştere, decît pacea sufletului şi o credinţă fermă" – ἀταραχία καί πίστις βέβαιος (**Scris. către Pyth.**, 84). Pe această cale, odată cu formarea certitudinilor se evită (şi se înlătură, cînd e cazul), presupunerile false atît cele privitoare la lume, cît şi cele care se referă la zei. Cine nu va fi stăruit în aflarea cauzelor naturale,

ar recurge în continuare la "mituri" ratînd realizarea "scopului" oricărui "studiu", a "calmului sufletesc", adică (**ibid.** 116). Iar cine, tradiţional, îşi va închipui zeii antropomorf (mîniindu-se ori răsplătind), prin "presupuneri false" le-ar eluda condiţia de existenţe în sine şi indiferente (**Scris. către Menoic.**, 23). În autentic spirit epicurian, Lucreţiu (V, 1185, 1219-1220) avea să adune cam toate probele de confirmare: dînd "totul pe-a zeilor seamă", oamenii vor fi ajuns să se înspăimînte de propriile reprezentări: "cu sufletul strîns de a zeilor frică / Cine nu-şi tîrîie trupul cu membre zgîrcite de teamă"? (Să se vadă şi art. *Epicur*, *Impietate*). La fel, din "presupuneri false" vine şi teama de moarte cînd aceasta, "cel mai înfricoşător dintre rele, nu are nici o legătură nici cu cel viu, nici cu cel mort, căci pentru cel viu, nu există încă, iar cel mort nu mai există el". Aşa gîndeşte înţeleptul fără ca, prin aceasta, să fie împotriva vieţii: "nici nu-i e silă de a trăi şi nici nu socoteşte moartea ca un rău" (**Scris. către Menoic.**, 125, 126). Şi într-un caz şi în altul rezultatul ar fi acelaşi: tulburarea sufletului. Căci şi de o parte şi de alta avem de a face cu aceeaşi nesocotire a naturii noastre. Formă pasageră în lume, deci născută şi pieritoare, înzestrată, pentru a trăi, cu suflet şi corp, ca să fie el însuşi, în autenticitatea sa, omul trebuie să se înţeleagă în datele proprii de existenţă. Natura lui, deci, nu este bună sau rea ci este, pur şi simplu. Ar ţine numai de fiecare ca ea sa nu devină mijloc de tulburare şi suferinţă.

Avem, prin constituţie, dorinţe; nu trebuie să le reprimăm, nici să ne lăsăm purtaţi de ele. "Să ne gîndim că unele... sînt fireşti, altele lipsite de temei...".

Plăcerea, la rîndul ei, deşi "primul dintre bunurile înnăscute" nici ea, nu este pentru noi în toate speţele sale: "nu trebuie să alegem orice fel de plăcere" (**ibid.**, 127, 129; vd. şi art. *Plăcere*). Doar absenţă a tulburării în raport cu ἀπονία, cum înţelegerea este în funcţie de suflet (ca de altfel, şi neînţelegerea naturii lumii şi a celei proprii) şi cum "suferinţele sufletului" cînd se produc, "sînt mai mari", întrucîtva, *at.* capătă un sens cu mult mai cuprinzător decît îl are prin simplă punere în condiţie de termen corelativ 3. La stoici, semnificaţia este apropiată: ca absenţă a tulburării, prin punerea în acord cu natura lumii (Zenon, Cleanthes, Poseidonios, Hecataios) şi, mai ales, cu "natura umană" (Hrysippos). Dar accentuează pe *at.* ca absenţă (suprimare) a pasiunilor, mişcări neraţionale şi "contra firii sufletului", fiind "cauze de tulburare" (Zenon, în Diog. Laert., VII, 110). În toate genurile şi speciile lor, pasiunile sînt ca o "boală" a sufletului: durerea (cu mila, invidia, gelozia, rivalitatea, tulburarea, supărarea, supliciul, prăbuşirea, care-i sînt specii) produce "o strîngere neraţională a sufletului"; frica, apoi, (cu teroarea, şovăiala, ruşinea, groaza, panica, anxietatea), "ca aşteptare a răului", dorinţa (cu lipsa, ura, părtinirea, mînia, iubirea, pica, ciuda), la rîndul ei ca "poftă neraţională", iar plăcerea prin încîntare, prin "bucuria de răul altuia", prin desfătare şi bucurie violentă), întrucît "este o exaltare iraţională" (Diog. Laert., VII, 110-114. Profund destructurante, înţeleptul le suprimă şi atinge starea de apatie (ἀπάθεια). Apropiate ca sens, *at.* şi apatia nu sînt, totuşi, în identitate, pe lîngă altele, (vd. art. *Apatie*), fiind distincte, în primul

rînd, prin aceea că, mai curînd, de o parte avem de a face cu acţiunea de suprimare a cauzelor tulburării, pe cînd de cealaltă cu suspendarea însăşi. *At.*, deci, este încă în formă verbalizată şi negativă, în timp ce apatia sugerează substantivizarea şi starea pozitivă.

ATHENAIOS (Ἀθήναιος) **din Naucratis**

(sf. sec. II-înc. sec. III), sofist şi gramatician, aparţine sofisticii tîrzii (vd. *Sofist*). **Banchetul sofiştilor** (*Deipnosophistoi*) este o compilaţie cuprinzînd informaţii, în genere, utile, despre oameni, obiceiuri, moravuri, credinţe şi învăţături din epocă sau mai de mult. Cîteodată sînt îndoielnice (atribuie **Marea cosmologie** lui Dem., cînd ea ar aparţine lui Leucip; nu este însă singurul care o face), răuvoitoare, alteori (convivii strînşi la symposionul din cartea XI discută, cu adversitate, defectele lui Platon: era invidios pe Xenofon şi ostil celorlalţi socratici, iubitor de faimă şi de moralitate îndoielnică; dar şi de data aceasta exista o tradiţie). Totuşi, de cele mai multe ori, ele, fie datorită caracterului doxografic, fie ca mărturii biografice (în c. XII, privitoare la *Artchytas* – s.v.; în V la *Protagoras* şi *Prodicos* – s.v., etc.), fie mai cu seamă, prin înregistrarea (citarea) unor fragmente din scrierile unor filosofi, politicieni etc. azi (poate că încă de pe atunci) pierdute (în X şi XIII din **Critias**, din *Trasymachus* – s.v.) au o importanţă considerabilă.

ATHENODOROS (Ἀθηνόδορος) **din Tars**

poreclit Kordylion, cocoşatul (sec. I ante), "om cu mare experienţă în doctrina stoică", bibliotecar în Pergam; către sfîrşitul vieţii vine la Roma, în urma insistenţelor lui Cato Minor, zice tot Plutarh, atît de multe încît romanul socotea că "făcuse cea mai frumoasă cucerire" (Cato, 10). Reputat, ca filosof stoic *At*. ar fi întreprins însă o "expurgare a unor scrieri zenoniene: **Arta iubirii** (care nu e consemnată în catalogul lui Diog. Laert.) şi **Diatribe** (cf. Sext. Empir., **P.H.**, III, **295**, **Adv. math.**, XI, 190): retorul Isidor din Pergam ar fi afirmat "că pasajele dezaprobate de şcoală au fost tăiate din lucrările lui (Zenon) de către *At*., stoicianul...", descoperindu-i-se fapta, "în pericol de a fi dat în judecată (era bibliotecar), au fost puse la loc" (Diog. Laert., VII, 34). După Hrysippos, ca Archedemos, Antipatros şi Crinis ar fi admis că propoziţiile, *axiomata* (vd. art. *Axiomă*) sînt simple şi complexe iar ca *Heracleides din Tars* (s.v.), că "greşelile nu sînt egale".

ATOM (ἄτομος)

lat. *rerum primordia, corpora prima, principia-principiorum, minimum, genitalia materiai corpora, primordia, corpora, semina, ordia prima, prima-primis*, Lucr., passim; *atomus*, Plinius. În rom., atomuri "Lucrul carele într-alt chip sau parte nu să mai poate despărţi, despica, tăia, netăiat", Cantemir, **Ist. ier**, Scara...) 1. ceea ce nu poate fi secţionat, indivizibil (Plat., **Soph.**, 229 d) εἰ ἄτομον ... ἐστὶ πᾶν; referitor la prietenie, Arist., **Phys.**, III, 6, 2; cu privire la mărimi; **De caelo**, III, 4, 8; τά ἄτομα

σώματα-corpurile insecabile: după *Leucip* (s.v.) şi *Democrit* (s.v.) "corpurile prime sînt infinite şi indivizibile..." 2. Deşi central în filosofia *"şcolii atomiste"* (s.v.) a. nu apare la nici unul dintre întemeietorii ei. Atribuirea este tîrzie şi, oricum, de sugestie aristotelică. Nu le va fi fost la îndemînă nici element (στοιχεὶον), iarăşi arist. Mai curînd, vor fi numit realităţile prime ἰδέα-ἰδέαι, poate, în prelungire pythagorică (Burnet, 14, p. 387. Gauthrie, 37, p. 395). De altminteri, după Sext. Empir. (**Adv. math.**, VII, 137). Dem. ar fi scris o lucrare **Despre idei** (Περὶ ἰδέον), neînregistrată în lista alcătuită de Diog. Laert., IX, 46-49. Încă mai sigur este că Dem. numea "atomul" δὴν – ceva şi contrariul său, celălalt "principiu", μηδέν, non-ceva. Totuşi, filiaţionist, prin Leucip. – Dem. este în prelungirea eleatismului şi îşi construieşte ipoteza negîndu-l pe acesta numai în determinaţia lui istorică, nu însă şi în principiul său care, formal, era (şi este) de însemnătate fundamentală în construcţia ontologică, deoarece *den* şi *meden* pot fi echivàlente cu fiinţa şi nefiinţa. Cînd, în **Metaph.**, I, 4, 985b, 5-10, Arist. spune că Leucip. şi Dem. "admit ca elemente plinul (τὸ πλῆρες) şi vidul (τὸ κενὸν) pe care le numesc fiinţa (τὸ ὄν) şi nefiinţa (τὸ μὴ ὄν)," nu este exclus, să fi avut în vedere tocmai acest lucru. Dacă foloseşte "plinul" şi "vidul" nu le ia pe acestea în sensul pe care li-l dă filosofia secundă (fizica). Şi unul şi celălalt numesc în ordinea "inteligibilului" şi nu în aceea a "sensibilului" şi ţin de "o experienţă logică a gîndirii" (Alfieri, p. 124, 126). Orice s-ar spune, orizontul de plasare este acela al meta-fizicii (al filosofiei prime) şi din aceasta chiar tradiţia

convenţional (dacă nu impropriu) numită fizicalistă, poate şi trebuie citită ontologic. *Physiologiştii* (s.v.) erau ei înşişi meta-fizicieni. Că este posibilă şi o lectură "fizică" a lor nu încape nici o îndoială. Dar aici, în **Metafizica**, Arist. proceda la o reevaluare pe măsură, de unde şi "traducerea" neîntîrziată a "plinului" şi a "vidului" prin "fiinţă" şi "nefiinţă". În urmare, admiţînd echivalenţele arist. (şi la aceasta obligă nu numai tradiţia, ci şi contextul democritian, pentru a nu mai vorbi de cerinţele unei lecturi deschise, aşa cum, de altminteri, o făcea încă Stagiritul), atomul şi vidul trebuie luate ca **nume** pentru fiinţă şi nefiinţă, se înţelege că în sens meta-fizic, singurul posibil.

Istoric, eleatismul şi atomismul sînt filosofii regresive sau, cel puţin, aşa par, căci "atomizarea" fiinţei parmenidiene, unice, însemna trecerea de partea pluralismului atîta combătut de *Zenon* (s.v.), o "erezie", iar legitimarea ontologică a vidului atingea eleatismul într-una din presupoziţiile sale prime, altă abatere şi, dinspre parmenidism, cea mai gravă. Într-o lectură ontologică însă, mai întîi, se poate observa că *a.* se supune întregului canon parmenidian (vd. *Fiinţă, Parmenides*), care prin latura lui formală ne depărtează el însuşi de eleatismul istoric. Anume, *a.* este nenăscut şi nepieritor, este perfect omogen şi deci indivizibil, chiar face în mai mare măsură inteligibilă condiţia parm. a fiinţei strînsă între marginile ei. Pe scurt, *a.* este şi nu poate decît să fie. În al doilea rînd, "vidul" însuşi devine posibil numai prin raportare la eleatism: pe de o parte, ca o cale de ieşire din diaporetica zenoniană, iar pe de alta, prin legitimarea nefiinţei cu

ajutorul aceluiaşi canon. Drept este că, fie şi într-o primă mişcare (sau la o primă luare de cunoştinţă) vidului pare a i se conferi (i se conferă, de fapt) o demnitate ontologică egală cu aceea a "plinului". Ca acesta, deci, el este şi nu poate decît să fie. Justificat ontologic, vidul (nefiinţa) era în măsură să coparticipe esenţial la conceptualizarea trecerii de la meta-fizic la fizic sau, altfel spus, a întemeierii (generării şi mişcării). Căci numai întrucît nefiinţa este inteligibilă, este inteligibilă şi fiinţa ca temei. Dar ca toate aceste sarcini ale oricărui program ontologic să fie realizate, fiinţa trebuia să facă "loc" şi nefiinţei. În condiţiile respectării riguroase a "canonului" parm. şi, mai cu seamă, a supunerii abstracte la regula intransformabilităţii fiinţei ca fiinţă (abstractă, adică unilaterală prin ignorarea tezei heraclitice complementare a generării ca autodeterminare a principiului), Dem. nu avea de ales decît pluralismul. Soluţia, ca un "experiment" necesar, cu urmări considerabile în dezvoltarea conştiinţei ontologice, deşi în datele ei prime, mai mult decît discutabilă, paradoxal făcea posibilă conceptualizarea generării cu respectarea, totodată, a normelor parmen. "Multiplicată" fiinţa în sine nu-şi pierdea unitatea şi unicitatea, şi, menţinută în regim absolut, presupunea contrariul ei. Ireductibil, asemenea fiinţei parm. ca unitate, *a.* era în măsură să întemeieze, fără a-şi schimba condiţia prin "numărare" la nesfîrşit. De aceea se poate spune că fiinţa dem. este una ca specificaţie şi multiplă doar numeric. Prin aceasta, ca literele alfabetului (comparaţia se pare că aparţine lui Dem. şi nu lui Arist.), atomii, pentru că nu sînt distincţi ca "speci-

ficaţie" pot să intre în orice alcătuire. Posibil, în primul rînd prin pluralism, în al doilea este datorită legitimării pe această cale a nefiinţei. Ceea ce deja era (sau părea a fi grav, multiplicarea fiinţei în unităţi incomunicabile este depăşită, de acuma, în dualismul principiilor. Cu aceeaşi demnitate, fiinţa şi nefiinţa, ce şanse mai avea ontologia care nu se poate construi decît cu un principiu? Două, cel mult şi cel puţin două, trimiteau "înapoi", către un altul care să le asigure comunicaţia şi unitatea. Dar Dem. le postulează pe acestea două. În acest caz, ori "plinul" şi "vidul" nu sînt principii, ceea ce contrazice ipoteza, ori numai unul este şi, iarăşi ipoteza este atinsă. Aşadar, la un prim nivel de "lectură", "plinul" şi "vidul" sînt în acelaşi regim ontologic; la un al doilea însă, *a.* trece mai în faţă, căci contrariul său se defineşte prin el. Parmenidian, fiinţa (şi numai ea) nu se poate defini decît tautologic: ea este ceea ce este, este întrucît este, este şi nu poate decît să fie. Dacă am aplica aceeaşi rigoare nefiinţei ar rezulta că nu este: nefiinţa *nu* este şi nu poate fi. Or, Dem. spune că *este*. Fiind însă, ea "participă" sui-generis la fiinţă, este condiţionată în definire de aceasta. Astfel este secundă, dar în acelaşi plan, meta-fizic. O anume ambiguitate (în acelaşi regim, capătă, totuşi, legitimitate datorită fiinţei) o făcea să ajute considerabil la depăşirea dificultăţilor (sau numai la identificarea lor), atît a celor moştenite de atomism cît şi a celor proprii. Căci dînd şanse conceptualizării meta-fizice a generării şi mişcării, nefiinţa contribuia la o mai exactă descriere a fiinţei. Paradoxal, ceea ce dinspre aceasta aducea cu dualismul

principiilor, atît de ruinător, dinspre nefiinţă era relativizat, dacă nu anulat. Nefiinţa spune, deci, că numai fiinţa este mai întîi şi că, în urmare, e indeterminată. Într-o proiecţie dualistă condiţia aceasta cădea. Or, termenul prim trebuie să fie indeterminat. Doi, asemenea termeni nu aveau cum s-o asigure, ei determinîndu-se şi condiţionîndu-se, limitîndu-se, de fapt, reciproc. Or, atomii sînt, numeric, fără limită, pe de o parte, iar pe de alta sînt nedeterminaţi şi ca unităţi.

Aşadar, condiţia este respectată şi la nivelul întregului nelimitat (nelimitat şi nu infinit, căci atomii democritieni *nenumăraţi* ţin de ceea ce Hegel avea să numească infinitul rău, prin adăugire, în serie). Dar şi la nivelul fiecărei unităţi. Astfel că, în deosebire de homoiomeriile anaxagoriene sau de corpusculii empedocleeni, *a.* nu are decît formă care nu este atît un determinativ cît, prin analogie cu sfericitatea fiinţei parmenidiene, ceea ce îi dă identitate meta-fizică. In plus, forma (μορφή) sau configuraţia (σχῆμα), la rigoare, *a.* însuşi îl delimitează pe acesta ca fiinţă de nefiinţă. Delimitarea nu are însă sens fizic, pentru că forma ne spune că *a.* este mereu în identitate cu sine tocmai prin unicitatea ei. Cum datorită prezenţei nefiinţei, atomii se pot raporta unii la alţii, numai în acest chip lucrurile fiind posibile, ei se mai deosebesc în funcţie de ordine (τάξις), de poziţie (θέσις), de direcţie (τροπή), de conexiune (διαθήκη). Deosebirile acestea, exterioare, aparţin însă nivelului fizic de descriere (şi nu celui meta-fizic, neavînd ἐτεῆ, în înţeles de realitate în sine; cf. fr. 6, 10), de îndată ce, prin ele, este explicată diversitatea lucrurilor. Controversată,

descrierea atomilor mai în toate datele ei, în şi mai mare măsură a pus şi pune încă, întrebări privitoare la greutate. Este aceasta introdusă abia de Epicur care în acest fel şi justifica aşa-numita abatere a atomilor în cădere de la linia dreaptă (vd. *Clinamen*) sau este admisă, încă, de Dem.? Acesta, după Arist. (**De gen. et. co.**, I, 8, 225 a 9), ar fi spus "că fiecare din atomi este cu atît mai greu cu cît depăşeşte «mărimea» altui *a*.". Elemente ireductibile, atomii puteau fi, necontradictoriu, mai mari sau mai mici. În consecinţă, deducea Stagiritul, trebuiau să aibă şi greutate. După alte informaţii, post-aristotelice, (Aëtius, Cicero) determinaţia greutăţii ar fi de invenţie epicuriană. Pentru că, sigur, nu lega de greutate abaterea, problema dacă Dem. a admis-o ori nu, prezintă prea puţin interes. Nici chiar pentru explicarea mişcării nu este importantă, în ordine meta-fizică, fireşte. Că această determinaţie ar putea aduce un plus de inteligibilitate înţelegerii fizice a mişcării este adevărat, dar trebuie să ţinem seama de faptul că *a.* este obiect meta-fizic şi, ca atare, el nu are a-şi datora mişcarea, căderii ca urmare a greutăţii. De aceea, chiar că dacă o admitem a fi democritiană, greutatea nu era luată "ca proprietate primordială a atomilor" (Burnet, 14, p. 394) ci, poate, doar ca "o tendinţă a mişcării în jos" (Kirk-Raven, p. 422). Preluat de *Epicur* (s.v.), care ar fi scris chiar o carte **Despre atomi**, (dar are ezitări între forma substantivală şi cea adjectivală: cele ce compun lucrurile sînt, ca elemente, indivizibile şi imuabile – ἄτομα καί ἀμετάβλητα—; **Scris. către Herodotos**, în Diog. Laert., X, 41), conceptul de *a.* este "tradus" de Lucretius în latină prin:

corpora prima, rerum primordia, semina, semina terum. Cic. însă preferă să-l preia întocmai: "ceea ce el (Dem.) numea atomi" – *ille atomos quas apellat* (**De fin.**, I, 6, 17). Venind către noi în forma sa greacă, peste cîteva secole termenul renaşte în alt orizont, cel ştiinţific. Oricît ar părea de ciudat, şi împotriva unor prejudecăţi, atomismul modern, ştiinţific, nu datorează ipotezei antice decît cuvîntul şi încă, acesta golit de semnificaţia lui. Nu pentru că atomul democritian era termen într-o construcţie ontologică (nume pentru principiu), şi deloc în explicaţia structurii materiei lumii. Dacă cele două istorii: cea filosofică şi cea ştiinţifică nu se leagă, faptul nu vine din nonverosimilitatea ipotezei democritiene, ci din situarea în orizonturi distincte, chiar dacă, la scara conştiinţei, ca întreg, complementare. Că, la limită, atomismul filosofic antic se întîlnea cu cel ştiinţific nu se poate contesta, dar de aici nu rezultă că sînt momente într-o singură (şi restrictivă) istorie. Căci în ontologie *a.* stă pentru cu totul altceva decît în fizica nouă. 3. În filosofia românească, termenul este impus de Cantemir (vd. supra): "atomuri".

ATOMISM

Şcoală, direcţie în două mari secvenţe, cea leucipdemocritiană şi cea epicuriană, cu prelungire şi în filosofia romană, prin Lucretius. Deşi Epicur avea să se dezică de tradiţie, totuşi, atomismul în filosofia greacă este o istorie continuă. *Epicur* (s.v.) alege aceleaşi principii (atomii şi vidul), ca *Democrit* (s.v.) pe care le pune, în genere, în aceeaşi termeni. În acelaşi

timp – însă, istoria este şi discontinuă. Accentuînd cu mult mai mult decît o făcuse Dem. (admiţînd că o va fi avut şi el în vedere. vd. art. *Atom*) pe ideea de greutate a atomilor, Ep. va înnoi ipoteza prin introducerea în explicaţie a aşa numitei abateri de la căderea în linie dreaptă a celor mai mici elemente ale lumii (vd. *Clinamen*). Totodată, *at.* epicurian se mai individualizează în raport cu cel democritian prin morală (vd. *Hedonism*) ca şi prin poziţia faţă de zei şi de religie, nu opusă, dar diferită, oricum (vd. *Impietate*). Şcoală de filosofie, dintre cele mai reprezentative pentru spiritualitatea antică, *at.* îşi continuă istoria şi dincolo de spaţiul grec, în cultura romană şi prin ea, mai departe către epoca modernă. Dacă între filosofii expulzaţi din Roma în anul 173 ante vor fi fost şi doi epicurieni, Alkaios şi Philiskos, rezultă că foarte de timpuriu, *at.* ieşise dintre graniţele culturii greceşti. În orice caz, Cicero, la Atena, va fi ascultat şi doi epicurieni, pe Phaedrus şi pe Zenon din Sidon, aceştia greci. Dar cu C. Amafinus, Rabirius şi T. Catius, despre care nu s-au păstrat informaţii nici prea multe, nici prea sigure, *at.* epicurian îi cîştigă pe romani. Dovada cea mai concludentă o constituie însă T. Lucretius Caro (99?-55 ante). În timpul evului mediu, cînd nu este respins, *at.* este ignorat, deşi nu chiar cu desăvîrşire. Nicolas D' A utrecourt (1300-? -1350?) avea să renunţe la fizica aristotelică pentru cea atomistă, în prealabil modificată ca să nu contrazică (prea mult) exigenţele vremii. Mai aproape de adevărul său sînt, însă filosofii Renaşterii: un Lorenzo Valla care preia doar morala hedonistă, un Giordano Bruno interesat

de cosmologie. Dar de acuma, deja *at*. începe o altă istorie, cea modernă.

AXIOMĂ (ἀξιωμα / ατος)

de la ἀξιόω, a evalua, a aprecia, cu referire la o marfă, (Plat., Leg., 917 d); a judeca demn, a preţui pe cineva pentru demnitatea sa - ὅν ἡ πόλις ἀξιοῖ αὐτῆς προϊστάναι, cel pe care cetatea îl socoteşte demn să-i stea în frunte, (Plat., **Lahes**, 197 d); a cere ceva, cuiva - bolnavul, un medicament, medicului... - ἀξιοῖ παρὰ τοῦ ἰατροῦ φάρμακον, (Plat., **Rep**., 406 d); valoare, stimă εἶναι ἐν ἀξιώματα ὑπὸ ἀστῶν - a fi ţinut în mare stimă de concetăţeni, (Thucid., I, 130); onoare, rang înalt, demnitate (**ibid**., II, 34, 86); ceea ce pare drept, convenabil, de unde decizie, principiu evident prin sine, baza într-o demonstraţie, la Arist. 1. În **Metaph**., III, 997 a 5-15, IV, 3, 1005 a 20, XIV, 3, 1090 a 35: "dacă ar exista o ştiinţă care să demonstreze adevărul acestor principii (ale oricărei demonstraţii, adică) ar trebui să admitem, pentru ele un gen ca substrat care ar implica atît determinările lor cît şi axiomele (τὰ δἀξιώματ') cu ajutorul cărora deducem aceste determinări... Este peste putinţă ca să existe o demonstraţie pentru orice lucru; cu necesitate demonstraţia pleacă de la anumite premise, poartă asupra unei esenţe şi demonstrează unele proprietăţi..." De aceea, "toate" ştiinţele demonstrative se slujesc de axiome" (τοῖς ἀξιώμασιν). Este "o singură ştiinţă care se ocupă cu aşa numitele axiome din matematică (...*mathemasi kaloumenon axiomáton*) şi, totodată, cu studiul substanţei...?" "Axiomele (τὰ ἀξιώματά) nu se aplică lu-

crurilor sensibile". Mai înainte de a introduce termenul *ax.*, pentru principiile demonstraţiei, în această semnificaţie, Arist. foloseşte sintagma: κοιναὶ δόξαι, opinii comune ("numesc principii ale demonstraţiei opiniile comune care servesc ca bază oricărei demonstraţii", 996 b25). Uşor modificată (κοιναὶ ἔννοιαι, noţiuni comune, admise în general), ea va fi utilizată, în aceeaşi semnificaţie, de către Euclid în "fundamentarea logică" a matematicii "prin axiomatică" (Becker, p. 110 şi urm.). Teoria logică a *ax.*, în **Anal.sec.**, I, 2, 72 a: aici se distinge între *teză* (s.v.) şi *ax.*, ca principiu evident prin sine şi care "cu necesitate trebuie ştiut de cel ce vrea să înveţe" şi în II, 10, 76b: ştiinţa demonstrativă presupune, de asemenea cu necesitate, axiome, "care sînt premisele prime ale demonstraţiei" – ἀξιώματά, ἀξιόν πρότον, ἀποδείκ κνύουσι. 2. Dacă la Arist. punctul de vedere este cu precădere logico-epistemologic, la stoici el este logico-lingvistic, *ax.* avînd sens ca propoziţie (sau judecată): "o propoziţie / judecată (ἀξιωμα) este ceea ce e adevărat ori fals (ὁ ἐστίν ἀλητές ἠ ψεῦδος) ori ceva complet în sine (*pragma autoteles*), cum spune Hrysippos în **Definiţii dialectice**: "o judecată este ceea ce poate fi negat sau afirmat pentru sine, de ex.: «E ziuă» sau «Dion se plimbă». Cuvîntul grecesc pentru propoziţie/judecată derivă din verbul a judeca (ἀξιόω) prin care se arată respingerea; cînd spui: «Este ziuă» pare să accepţi faptul că este ziuă. Dacă este într-adevar ziuă, judecata este adevărată, iar dacă nu e ziuă e falsă"(Diog. Laert., VII, 65). Informaţii similare de la Cic., **De fato**, XVI, 38; X, 20-22, Sext. Empir., **P.H.**., II, 104, Aul. Gell., XIV,

8. În tradiţie hrysippiană, la Archedemos, Athenodoros, Antipatros şi Crinis (s.v.), ἀξιώματά (propoziţiile) erau împărţite în simple (ἁπλᾶ) şi nesimple sau complexe sau complete (οὐκ ἁπλᾶ).

La rîndul lor, primele ar fi fost subdivizate în: negative, negatoare, privative, afirmative, indicative şi nedefinite, iar celelalte în: ipotetice, asertorice, conjunctive, disjunctive, cauzale şi comparative (Diog. Laert., 68). Împărţirea *ax.* simple se bazează însă "pe două principii diferite", căci propoziţiile afirmative (categorice), indicative (definite) şi indefinite formează o serie distinctă de cea alcătuită din negative, negatoare (cu "o particulă negativă şi un predicat ca acesta – nimeni nu se plimbă", Diog. Laert., VII, 70) şi privativă (Kneale, I, p. 161). Sext. Empir. (**Adv. math.**, VIII, 96) va înregistra o clasificare socotită de logicieni ceva mai coerentă şi mai nuanţată. Faţă cu prima serie, din Diog. Laert., cea reprodusă de Sext. cuprinde propoziţiile numite de acuma: definite (ὁρισμήνα), indefinite (ἀόριστα) şi intermediare, medii (μέση). *Axiomata* nesimple, apoi, erau împărţite (de Hrys., Diogenes din Seleucia, de Crinis) în: ipotetică (συνημμένων), construită cu "dacă" *-ei*, asertorică (παρὰ συνημμένων), cu "deoarece-epeide (e zi, e lumină), conjuctivă / copulativă (συμπέπ λεγόμενον), cu "şi"– καὶ, disjunctivă (διεζευγμένον), cu "sau" – χή, cauzală (αἰτιῶδες) " cu "din cauză că..." – διότι şi comparativă (διασφοὺν), cu "mai" – χῆτον şi decît – ἡ ca în ex. "e mai mult zi decît e noapte" (Diog. Laert., VII, 71-73). Deşi luată în sens de propoziţie, *ax.* nu stă însă pentru aceasta în mod absolut. Mai întîi, pentru

că ea este "mai degrabă, propoziţia asertată decît propoziţia ca atare" (să se vadă şi art. Λεκτόν, căci axiomata sînt λεκτὰ, dar acestea semnifică ceva mai mult). În al doilea rînd, ἀξιώματά "au timp gramatical" (ceea ce Hrysip pare să fi tratat în **Despre expresiile temporale** şi în **Despre Axiomata la timpul trecut**. Aceasta vrea să spună că *ax.* μεταπίπτοντα (schimbătoare), cel puţin, îşi schimbă valoarea de adevăr, în funcţie de timp (cf. Sext. Empir., **Adv. math.**, VIII, 255). În fine, "poate cel mai surprinzător mod în care *ax.* stoicilor se deosebesc de propoziţii este faptul că ele pot înceta să existe şi, probabil, pot începe să existe". De ex., dacă Dion este în viaţă, propoziţia "Acest om este mort" nu are sens; după ce D. a murit, prop. nu capătă sens mai mult tocmai pentru că "subiectul" a dispărut (Kneale, 49, p. 169-171; ca în genere, cap. III, par. 4, ca perspectivă modernă logico-lingvistică). 3. În lat., M. Varro, ar fi numit *axioma – axiomele*: *profatum-profata, proloqium-proloquia* (dacă nu L. Aelio, care "a fost profesorul lui V", în **De Proloquiis** – Despre Propoziţii). Definiţia hrysippiană a *ax.*: λεκτόν αὐτοτελής ἀπόφαντον ὅσον ἦρ αὐτό – o gîndire exprimată în întregime fără nevoie de completare (Arnim, **S.V.F.**, II, fr. 113-194), Varro a transpus-o în latină astfel: *Proloquium est sententia in qua nihil desideratur* – *Ax.* este o gîndire căreia nu-i lipseşte nimic (Aul. Gell., XVI, 8, 1-4). Romanul înclină, totuşi, către *"axioma"*, care va şi intra în terminologia filosofică. În cultura românească, Dimitrie Cantemir: "axioma: zisă filosofică, care în loc de canon, de pravilă să ţină" (**Istoria ieroglifică** p. 10).

B.

BIAS (βίας) **din Ptiene**

(pe la 570 ante), unul dintre "cei şapte înţelepţi", "după Satyros... cel mai de seamă". Ar fi compus un poem "de vreo două mii de versuri cu privire la Ionia şi la felul de a o face fericită" (Diog. Laert., I, 82, 86). Preceptele care i se atribuie (Diog.Laert., I, 85-88; Stobaios, III, 1, 172) nu aparţin în mod sigur, cel puţin în literă, cît şi în spirit. Intrate în tradiţie, învăţăturile lui B. ca ale tuturor "înţelepţilor" (vd. *Înţelepciune*) se vor fi modificat odată cu aceasta, pierzînd sau cîştigînd valenţe. Înregistrarea lor încă în sec. IV ante de către Demetrios din Phaleron le garantează, fie şi aproximativ, ca vechime, ca mentalitate sedimentată, autenticitatea. Ca toţi ceilalţi "înţelepţi", şi B. este un moralist. Maximele sale (atribuite lui) sînt fie constatative, fie imperative, dar toate normative şi consiliante moral. "Puterea trupului e opera naturii; însă puterea de a arăta prin cuvinte ceea ce-i de folos patriei e un dar al sufletului şi al minţii" (Diog.Laert., I, 86). "Cei mai mulţi oameni sînt răi", "Apucă-te cu greu de un lucru, dar odată ce te-ai apucat, ţine-te stăruitor de el", "Să nu porţi în suflet nici credulitate, nici răutate" (Stob., 1,3,5). Stăruie îndemnul la făptuirea bună (cu înţelepciune), la perseverenţă şi respectul pentru celălalt, pentru cutumele cetăţii. Maxima 17, îndeosebi, este exemplară pentru un mod de a gîndi şi de a fi: "La

lucru să ai ţinere de minte; la ceasul potrivit, prevedere; în privinţa caracterului, demnitate; în ceasul trudei, stăpînire de sine; la teamă, încredere pioasă; în ceasul bogăţiei, prietenie; cuvîntului dă-i putere de crezare; tăcerii, tîlc; judecăţii, dreptate; îndrăznelii, curaj; acţiunii, tărie; strălucirii, prestigiu".

BINE (ἀγαθός)

Nobil, (de origine nobilă), viteaz (πατρὸς δ'εἴμ' ἀγαθοῖο - părintele meu nobil viteaz, Il., XXI, 109), ideal în genul său (βασιλεύς τ'ἀγαθος - rege bun, Il., III, 179), δαίς ἀγαθάι - masă bună, (**Od.**, XV, 506), folositor (ἀγαθὸν πυρετοῦ - contra febrei, Xen., **Mem.**, 3, 8, 3) ş.a. Urmîndu-l pe Plat. (în Crat. 412 c), "ce înseamnă binele (ἀγαθὸν) o arată ceea ce este **demn** de admirat (ἀγαστόν) în natura întreagă. De vreme ce lucrurile sînt antrenate într-un curs, se află în ele repeziciune dar şi zăbavă. Prin urmare nu întregul e de admirat, ci o parte a lui, care e repedele (τὸ θόον), iar acestei părţi demne de admirat (ἀγαστόν) i se dă denumirea de bine (ἀγαθὸν)". Dar etimologia platonică, deşi seducătoare, este controversată. Conceptualizarea filosofică este de dată tîrzie, procesul începînd cu sofiştii, cu Socr., pentru a culmina cu Plat. şi Arist. Aproximări nu vor fi lipsit, numai că, aşa zicînd după Iambl., presocraticii "nu căutau ce este *binele*, ci doar care ar fi cel mai presus bine", în situaţii determinate (**De Vita pyth.**, 18, 58 C4 Diels).

Întrucîtva cu excepţia lui *Alkmaion din Crotona* (s.v.), totuşi, includerea *b.* în pereche cu răul (ἀγαθὸν καὶ κακόν) în *tabula oppositorum*, ca atare, aparţine

pythagoricilor de mai tîrziu, lui *Philolaos* (s.v.) şi discipolilor acestuia. Oricum, este de reţinut prinderea *b.* (în cuplu cu răul) în sistemul celor 10 opoziţii, ceea ce, dincolo de extinderea ontologistă a semnificaţiei sale ("opoziţiile... principii ale lucrurilor, existente", Arist., **Metaph.**, I, 986 b 3) presupune săvîrşirea unei deschideri de tip metafizic asupră-i.

Urmînd aceeaşi interpretare, aristotelică, şi Empedocles ar fi gîndit, în linii mari, asemănător: "Deoarece era vădit că există în natură şi elemente potrivnice celor bune, că nu există numai ordine şi frumos, ci şi dezordine şi urîţenie şi că prevalează Răul şi Urîţenia asupra Binelui şi Frumosului, de aceea, (Emp.) a introdus Φιλία şi Νεῖκος... Φιλία, cauză a celor bune, iar Νεῖκος, a celor rele... Astfel încît, dacă cineva s-ar exprima într-un fel anume şi ar spune că Emp. a fost primul care a afirmat că Răul şi Binele sînt principii,... ar avea dreptate dacă... pricina tuturor bunurilor este Binele şi pricina tuturor relelor, Răul" (**Metaph.**, I, 985 a1-15). Mai altfel decît pythagoricii de şcoală, chiar dacă el însuşi, în descendenţa lor (ori numai în interferenţă cu ei), peste deosebiri trece similaritatea. Totodată şi un fapt şi altul conţin, latent, următoarele două mari paradigme în interpretarea *b.*: cea relaţionistă (în medii sofiste) şi cea autonomistă sau absolutistă (socratico-platonică). Pentru cea dintîi este concludentă argumentaţia contradictorie din *Dissoi logoi* (s.v.)., I, 1-17 Diels (vd. şi art. *Antilogie*). Formulînd "argumente duble", filosofii se vor fi împărţit după cum admiteau că *b.* şi răul sînt fiecare în sine, ori că sînt relative şi, de aceea, în absolut, indiscernabile:

"este acelaşi lucru că, pentru unii *b.* ar fi bine, pentru alţii rău şi chiar pentru acelaşi om, el ar fi mai bine, alteori rău" (ş.a.). Să presupunem, mai întîi, că "*b.* este una iar răul alta". Dacă n-ar fi în stare de distincţie, "nu ar fi deloc limpede cum este *b.* şi cum este răul", ca în exemplele: dacă părinţii fac copiilor *b.*, totodată şi în aceeaşi măsură fac şi rău. La fel, producînd mult rău duşmanilor, le faci şi *b.*. Pe o cale negativă, rezultă că b. şi răul sînt în separaţie; altminteri, căderea în absurd. Să admitem însă şi relativitatea celor două valori, pornind de la prezumţia protagariană (presupusă în mod tacit) a omului ca măsură: boala este un rău pentru cei ce suferă. Dar un *b.* pentru medici; moartea, în schimb, este un rău pentru cel ce moare, dar un bine pentru gropari. Spargerea unui vas este binevenită pentru olar, dar rău pentru toţi ceilalţi, eşuarea corăbiilor este un rău pentru armatori, dar un *b.* pentru constructori. Aproape scepticist *avant la lettre* se aduc argumente pro şi contra ca spre a se dovedi imposibilitatea (nelegitimitatea) deliberării. Totuşi, autorul necunoscut al **Dublelor argumente** pare a fi mai mult de partea relativiştilor: "în ce mă priveşte, acestora mă alătur". Este însă ispitit şi de cealaltă ipoteză: "nu spun ce este *b.*, ci mă străduiesc să arăt următorul lucru, răul şi *b.* nu sînt identice, ele există separat" (I, 11, 12, 3-5, 2, 17). Mai decis este *Anonimul lui Iamblichos* (s.v.), şi chiar mai aproape de un concept al *b.*, cu luarea în seamă a raportării mijlocite la rău. Căci, deopotrivă, *b.* şi răul sînt în funcţie de respectarea legilor (normelor) de convieţuire (6,1).

Dacă tendinţa este, în genere, relativizantă, fiind, totuşi, supravegheată, mai curînd se poate vorbi de o îndreptare de acest fel metodică. Aşa cum avea să fie, la rîndul ei, şi cea absolutizantă socratico-platonică. Pregnant analitică, deocamdată, filosofia distinge, dar teleologic, în vederea sintezei. În sine, ţinînd "de sfera logos-ului", *b.* socratic este însă în sistemul virtuţii, valoarea structură a sufletului, dominantă: "nu putem face nimic frumos, bun, cinstit decît prin virtute". În consecinţă, este şi comunicabil: cu frumosul ("frumosul şi binele sînt tot una"; vd. şi art. καλοκάγαθια), cu dreptatea (dacă "faptele drepte sînt folositoare" or, fiind buni "sîntem şi folositori"), cu ştiinţa/cunoaşterea de sine ("cei ce greşesc, o fac din lipsa de ştiinţă în ceea ce priveşte alegerea celor plăcute şi a celor neplăcute, adică a *b.* şi a răului"; "omul care se cunoaşte... deosebeşte ceea ce poate să facă de ceea ce nu poate"), cu utilul ("cel care, cunoscînd *b.* şi frumosul, le şi pune în practică, şi... cunoscînd răul, se fereşte de el"), cu făptuirea şi cinstea ("a face *b.* înseamnă a lucra, şi a lucra în cinste"); în genere cu tot ceea ce este fapt sufletesc (Arist., **Eth. Nic.**, VI, 13, 1844 b 21; Xen., **Memorab.**, III, 9, 5; Plat., **Alc.**, I, 116 d, id., **Men.**, 87F, **ibid.**; **Prt.**, 357 D, **Memorab.**, IV, 12, 25, III, 94, 4). Chiar cu plăcerea cînd viaţa "a fost trăită în evlavie şi dreptate" (Xen., **Ap.**, 5). Ca Socr., împotriva lui *Callicles* (s.v.), şi Platon avea să dezlege *b.* de plăcere. Dacă "*b.* şi fericirea, precum şi contrariile lor, răul şi nefericirea" se capătă şi se pierd pe rînd, fiecare dintre ele şi nu în acelaşi timp, plăcerea şi neplăcerea sînt corelative, coexistînd chiar (**Gorg.**, 496 b, c; mai pe larg, 495

a - 500 e). Şi tot ca Socr., dar cu o deschidere metafizică ce începe să-l individualizeze, Plat. socoteşte că: "a trăi conform *b.* este unul şi acelaşi lucru cu a trăi frumos şi drept"; cum îi face buni pe oameni, înţelepciunea este ea însăşi bună. "Acţiunile noastre trebuie să aibă în vedere *b.*", care este "scopul". Virtutea este ceea ce este ca "dorinţă a celor buni" (**Cri.**, 48b., **Chrm.**, 161 a, **Gorg.**, 449 e, **Men.**, 78b). Dar dacă "toate cîte sînt frumoase, sînt frumoase prin însuşi frumosul" şi binele tot asemenea, nu au a sta în relaţie cauzală. "Cauza nu poate fi cauză a cauzei". În sine, coparticipă, fără să se determine, reciproc sau nu. Fiecare produce numai în ordinea sa, de îndată ce cauza este doar "a lucrului căruia îi dă naştere" (**Hp. Ma.**, 287 c, 297a). În sine, de acum în sens metafizic, deci ca *Idee* (s.v.), ("în ipoteza mea... există un Frumos în sine, un *B.* în sine, un Mare în sine şi toate celelalte"), este cauză pentru cele bune (precum "cele frumoase sînt frumoase datorită Frumosului"), în dublul sens al participării, aşa zicînd, după *Plotin* (s.v.), proodic (de "sus" în "jos" în "sus"). De aceea, ca Idee cu valoare fiinţială, în-fiinţează şi, prin aceasta, se instituie şi ca scop. Existînd prin Bine, cele bune sînt şi în vederea lui, pentru el (**Phd.**, 100b-c). Un pasaj tot din **Phd.**, 97d-98c, anunţă ontologia din **Republica** (în special cartea a VI-a), cu resemnificarea *B.* ca Idee a ideilor, într-o arhitectonică piramidală. Ispitit de promisiunile explicative ale Spiritului (*Nous*) anaxagorian (Socr.), Plat. renunţă, pentru a nu fi fost în măsură să lămurească "pe deplin" în ce constă "cauza lucrului şi caracterul ei necesar", ceea ce era totuna cu a răspunde la întrebarea: **de ce este mai bine** ca un

lucru să fie astfel şi nu altfel? Dacă toate cele din ordine sensibilă sînt, prin condiţia lor de existenţă, cópii, ca atare, fiecare în genul ei, "reproduce" paradigma sa. Prin aceasta, şi este în regim ontologic optim, adică în "ce anume este mai bine" pentru sine. Cu "binele comun şi atotcuprinzător " (τὸ κοινῶν ἀγατόν.) se prefigurează deja *B.* din **Rep.** (cf. şi M. Tecuşan, 69, p. 276).

În analogie cu Soarele, faţă cu vederea şi lucrurile vizibile, *B.* este el însuşi "în lumea inteligibilă", dar şi "prin raport atît cu inteligenţa cît şi cu inteligibilele". Precum ochii "văd plini de siguranţă" lucrurile luminate de soare, asemenea şi mintea care ajunge la adevăr prin "ideea Binelui", cauză a cunoaşterii, pentru că: obiectelor cognoscibile le vine din partea sa nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci şi cea de a fi, ca şi "esenţa lor", fără ca la rîndul său să fie esenţă, depăşind-o, "prin maiestate şi putere" (**Rep.**, 508 b-d; 509 b). Mai presus de toate Ideile paradigmă, ca acestea, este în sine, deci, incomunicabil ca atare, dar, în deosebire de cele ce stau ca esenţe, este "sub o formă impersonală". Principiu al principiilor, superior oricărui existent "pentru că nimic nu există fără el", şi oricărei esenţe, fiind definibil numai prin sine, poate doar analogic aduce cu divinul (Schuhl, 66, p. 81). Însă într-un regim cu totul şi cu totul aparte, ca Idee a ideilor, care deşi nu este ca atare recognoscibil nici în formele subiacente (clase, genuri, specii), nici în lucruri, într-un fel este peste tot, în toate. Căci, indirect, prin faptul că orice existent are în Ideea-Formă corespunzătoare cauza întemeietoare şi cauza finală, stă şi

sub semnul *B*.. Orice lucru, aşadar, cît prin participare la Ideea întemeietoare este în modul de a fi optim, este şi după *B*. Putînd trece şi ca divinitate (numai analogic însă, ori într-o lectură prin Plotin), dincolo de ambiguităţi ("*B*. lui Plat. – τὸ Πλάτωνος ἀγατόν – era în antichitate un dicton pentru a desemna ceva foarte obscur", Chambry, 15, p. 134), pare mai curînd să semnifice fiinţa în sine, întrucîtva în regimul ei parmenidian, care, formal, este exemplară şi în raport cu Ideile propriu-zise, întrucît şi acestea sînt. Citit prin *Plotin* (s.v.), *b*. platonic din **Rep**., cel puţin, pare a fi aproape în condiţia divinităţii, chiar dacă a uneia nonintenţionale, ceea ce nu este puţin lucru. Dar şi de data aceasta se impune prudenţă, pentru că *b*. plotinian, "Unul sau B., primul principiu, poate fi interpretat ca un izvor care nu are altă sursă decît pe sine şi care se revarsă fără să se istovească în vreun fel... Este asemenea sevei care dă viaţă copacului"; el este infinit, deci nemăsurabil şi nenumărabil, este şi nemărginit, simplu... lipsit de figură ca şi de formă. În consecinţă, şi acesta poate fi reprezentat ca divinitate numai analogic, deşi este mai posibil ca atare (**Enn**., III, 8, 9; V, 6, 1. Vd. şi art. *Plotin*, *Divinul*). Revenind, *b*. în sistemul platonic al Ideilor pare a fi "singura realitate veritabil transcendentă" (metafizic transcendentă), "pentru că este necondiţionată, principiu al oricărei realităţi şi superior oricăreia şi care nu poate fi cunoscut decît în formele cele mai simple ale relaţiei: măsură şi proporţie, frumuseţe şi adevăr, semnele nemijlocite ale fiinţării *b*." (Robin,62, p. 169-170). Întemeietor ca fiinţa însăşi, prin aceasta *b*. este şi cauză a cunoaşterii iar,

mai departe, principiu suprem al vieţii omeneşti. Sufletul nostru trebuie "să se răsucească... dinspre tărîmul devenirii pînă ce ar ajunge să privească la ceea ce este şi la măreaţa lui strălucire" la *b.* adică (**Rep.**, 518 c). De aceea, şi este valoarea supremă şi criteriu absolut. Neavînd nevoie de nimic, fiindu-şi suficient sieşi (τὸ ἱκανόν τελεώτατον ἐχεῖν) s-ar institui în principiu moral prin chiar ontologia sa. Nimic altceva nu i s-ar putea substitui, neavînd condiţia perfecţiunii, nefiindu-şi suficient şi fără să fie dorit universal. Nici înţelepciunea, nici plăcerea nu au aceeaşi demnitate, deşi în absenţa lor viaţa morală, conformă cu principiul, n-ar fi posibilă. Căci, în modul nostru de existenţă, principiul presupune înţelepciunea şi plăcerea "în amestec": "nu putem cerceta *b.* în viaţă fără mixt", (**Philb**:, 60c, 61b). Dar nu oricum, ci după măsură şi nu a oricăror plăceri ci doar a celor pure (vd. art. *Plăcere*). Ca Plat., şi Arist., interpretează teleologist *b.*: "dacă există un scop al actelor noastre pe care-l urmărim pentru el însuşi, iar pe celelalte numai în vederea lui... este evident că acest scop trebuie să fie *b.* şi anume binele suprem" (**Eth. Nic.**, I, 1, 1094 a 18-22). Nu numai pentru fiecare individ ci şi pentru cetate, dacă nu este chiar "mai important şi mai desăvîrşit să iei asupra ta răspunderea şi salvarea *b.* cetăţii". Ceea ce ar fi perfect îndreptăţit, *b.* corespunzînd în cea mai mare măsură modului nostru de a fi, deopotrivă fiinţe individuale şi sociale. Ar exista, din acest punct de vedere, trei categorii de oameni: cei care identifică *b.* în plăcere, cei ancoraţi în treburile publice şi cei contemplativi (**Eth. Nic.**, I, 1, 1094 b 10-12; 5, 1095b 3-20). Tot una cu

plăcerea *b.* nu poate fi din mai multe considerente: mai întîi, pentru că "este luat în două sensuri: unul absolut şi altul relativ, la individ". În urmare, toate mişcările şi devenirile ce duc la el vor fi asemenea, ceea ce este inadmisibil, ele fiind percepute într-un fel sau altul în funcţie de situaţie. De exemplu mişcările cu aparenţa plăcerii, care deşi însoţite de durere sînt suportate în vederea însănătoşirii.

În al doilea rînd, întrucît *b.* este fie activitate, fie dispoziţie habituală (vd. art. *Act*), "devenirile ce ne readuc la starea naturală sînt plăcute numai în mod accidental". În fine, plăcerea nu este supremul *b.*, fiind o activitate "a unei dispoziţii habituale conform cu natura" (**Eth. Nic.**, VII, 12, 1152 b 13 - 1153 a 35). *B.* nu stă nici în onoare (urmărită cu deosebire de oamenii politici), de îndată ce ea "pare să aparţină mai mult" celor ce o acordă decît celor ce li se conferă. Or, "*b.* este ceva individual şi de neînstrăinat". Nu poate fi identificat nici cu virtutea, aceasta nefiind "scopul perfect" al vieţii politice: o deţine şi "cineva care doarme sau îşi petrece viaţa în inactivitate sau cade pradă celor mai mari suferinţe şi nenorociri". (**Eth. Nic.**, I, 5, 1095 b 20 - 1096 a 5). Dacă, în genere, activităţile practice, indiferent de speţă, doar "ne provoacă avantaje mai mari sau mai mici, exterioare acţiunii în sine", rămîne celei contemplative să ne dea sensul exact al *b.* Căci ea însăşi, "iubită pentru sine", autarhică şi cea mai elevată "pentru că şi intelectul este ceea ce avem mai elevat în noi, iar dintre obiectele cognoscibile cele ale intelectului sînt cele mai înalte", prin toate acestea, *b.* poate fi determinat. (**Eth. Nic.**, X, 7, 1177 a 20 - 1177 b 5). Scop

în condiţie desăvîrşită, fiind urmărit numai pentru sine ("pe cînd onoarea, plăcerea, inteligenţa, orice altă virtute", ca şi bogăţia, "le dorim atît pentru sine... cît şi de dragul fericirii pe care credem că, prin intermediul lor, am putea-o atinge") este perfect, suficient sieşi şi dorit de către toţi. Autarhic, el nu este însă ontologic, în sine, ca în platonism. Patru argumente s-ar putea aduce ipotezei: 1. Plat. n-a presupus existenţa unor Idei, care să includă anterioritatea şi posterioritatea (vd. art. *Anterior, Posterior*). Enunţat "în categoria esenţei, în cea a calităţii şi în cea a relaţiei", *b.* urma să fie ca esenţă, mai înainte de ceea ce este relativ. Dar anterior, în platonism, nu are sens. În acest caz, nimic nu poate explica faptul că *b.* este în cele trei categorii: ar trebui să fie o Idee comună, dar ea nu poate fi. 2. Exprimat în tot atîtea moduri ca fiinţa în sine (căci este numit divinitate), asemenea acesteia urma să fie înţeles ca virtute în determinaţia calităţii, măsură în aceea a cantităţii, utilitate în ordinea relaţiei, oportunitate prin raportare la timp, situare dacă vorbim în spaţiu. Dar dacă aşa stau lucrurile, ce mai este *b.* ca unul? 3. Dacă ar fi în sine, ar trebui să existe o singură ştiinţă a *b.*, or, sînt mai multe, chiar în legătură cu o singură categorie: "ştiinţa oportunităţii este în război, strategia, în maladie, medicina,... în exerciţiile fizice, gimnastica". 4. Nedemonstrabil ca Unul în sine, tot astfel va fi şi ca Idee separată: toţi oamenii sînt, ca umanitate, nediferenţiaţi, participînd la aceeaşi Formă. Unul nu este mai în genul omului decît altul. Prin analogie, *b.* nu este în mai mare măsură *b.* pentru că este etern, "la fel cum ceea ce este alb nu este mai

alb dacă durează timp îndelungat, decît dacă durează o singură zi". (**Eth. Nic.**, I, 6, 1096 a 15 - 1096 b 5. Vd. şi **Metaph.**, VII, 15, 1040 a - 1040 b; **Eth. Eud.**, I, 8, 1218 a 10-15. Cf. şi Robin, 62, p. 56-58, S. Petecel, 57, p. 275). Dar, contestat ca Unul în sine, ontologic, *b.* este admis a fi, tot asemenea, numai că antropologic. Aceasta, cel puţin la o primă evaluare. Totuşi, Arist. nu schimbă doar referenţialul. Altminteri, nu s-ar respinge afirmarea *b.* ca principiu cu aceea după care fericirea este *b.* suprem? Este în afară de orice îndoială că morala (individuală sau civică) aristotelică se organizează în jurul conceptului de *fericire* (s.v.). S-ar putea vorbi deci, de un eudaimonocentrism, iar nu de agatocentrism. În deosebire, cum ar mai fi *b.* principiu; în perfectă identitate, de ce două nume? Avem de a face cu aceeaşi situaţie ca în metafizică, unde Arist. lucrează cu doi termeni în aparenţă redundanţi: *principiu* – ἀρχή (s.v.) şi Fiinţa ca fiinţă – τὸ ὄν ᾗ ὄν (vd. *Fiinţă*). "Acel ceva, datorită căruia un lucru este, ia naştere şi este cunoscut " (**Metaph.**, V, I, 1013 a 18-19), principiul, fiinţa ca fiinţă este numele său, identitatea sa ontologică. Prevenind că urmează să examineze "autarhicul în principiu, ca fiind ceea ce numai prin sine dă vieţii împlinire şi o face demnă de dorit, Arist. pune în *b.* semnificaţia optimă, căci fericirea este cel mai dorit lucru dintre toate, "fără să aibă nevoie să i se adauge ceva". (**Eth. Nic.**, I, 7,1097 b, 15-10). În sine numai formal (logic), ca fericire, *b.* este în toate actele"ce se conformează raţiunii", executîndu-le pe toate, "în mod perfect" (**Eth. Nic.**,I, 1, 1098 a 15-16). În filosofia post-arist. poziţiile cele mai individualizate

sînt: cea stoică şi cea sceptică, mai în preajmă, iar peste cîteva secole, cea plotiniană. Epicureismul nu este prea semnificativ, identificînd *b.* cu plăcerea, adevărat că nu cu oricare: "nu trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi, ci adesea renunţăm la multe plăceri, cînd din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi". Diferenţiată şi relativă la situaţii, plăcerea, la fel va fi şi *b.* (ca de altminteri şi răul): "în anumite împrejurări tratăm *b.* ca pe un rău şi răul ca pe un *b.*" (**Ep. către Menoiceus**, în Diog.Laert., X, 129, 130).

Cercetat în două capitole ale eticii (într-unul în raport cu lucrurile rele, în altul ca valoare supremă), *b.* va fi fost definit de către stoici în mai multe feluri, totuşi convergente: "ceea ce are un folos", ceea ce "este sau identic sau ceva apropiat cu folosul", "perfecţiunea naturală a unei fiinţe raţionale, ca atare"; la rîndul său, de Cicero ca "viaţă condusă în armonie cu natura" - *a conciliatione naturae* (Diog. Laert., VII, 84, 94, Cic., **Acad. pr.**, 42). Aşa fiind "este virtutea însăşi şi ceea ce participă la ea", în trei sensuri: *b.* ca "izvorul din care provine un folos", lucrul "în legătură cu care rezultă un folos, ca fapta conformă cu virtutea" şi, în fine, "cel prin influenţa căruia se obţine un folos", de ex. "omul bun care participă la virtute" (Diog. Laert., VII, 94; vd. şi Sext. Empir., **Adv. math.**, XI, II, 22-28). Prin raportare la ideea de *indiferent* (s.v.), fiindcă în condiţiile în care bogăţia, gloria, sănătatea, forţa şi altele asemenea nu contribuie nici la fericire, nici la nenorocire (Diog. Laert., VII, 104), *b.* stoic trece tot mai mult în rezultatul potrivirii raţionale, printr-o voinţă raţională, cu lumea, ceea ce şi face ca "rezultatele exterioare ale

acţiunilor noastre voluntare şi evenimentele exterioare să fie indiferente" (Bréhier,9, p. 226). Înţelegînd stoic, *b.* se construieşte şi nu se datorează, fiindcă, pentru sine, ca suflet îşi este începutul şi scopul, pe scurt deplina măsură. Nu însă prin ignorarea lumii ci, dimpotrivă, tocmai prin exacta ei evaluare: "motivul pentru care ei caracterizează *b.* suprem ca frumos este că el posedă pe deplin proporţiile numerice cerute de natură sau are o armonie desăvîrşită" (Diog. Laert., VII, 100). Impunîndu-se cu Socr. (ca εὐπραξία, deci ca practică a virtuţii), cu Plat. şi Arist. ideea *b.* suprem (suveran) este determinată exact prin punerea sa în condiţie de scop (τέλος) de cel mai bun (ἄριστον). "După moartea lui Arist., problema *b.* suveran devine preocupare predilectă pentru toate şcolile filosofice. Schimbarea completă produsă în viaţa politică de evenimente, mai ales de cuceririle lui Alexandru cel Mare, a avut repercusiuni asupra spiritului public: ceea ce interesează pe moralişti nu mai este cetăţeanul, ci individul, fericirea lui" (Lişcu, 50 p. 15). Cu deosebire pe filosofii stoici greci, dar şi pe romani (*finis* la Cic. şi Sen., dar şi *summum bonum absolutum, bonum principale, perfectam bonum, bonum, summa humani boni*), şi atît în modalitate dogmatică (pozitivă) cît şi în aceea critică(negativă). Şi de această dată scepticii sînt conştiinţa lucidă, demistificatoare şi, oricît ar părea de ciudat, mai realistă decît oricare alta, în epocă. "Dogmaticii" sînt de acord, "probabil" cu toţii că "*b.* este util şi că este demn de a fi ales şi că este făuritor al fericirii". Dar ce este el? Unii îl află în virtute, alţii ca plăcere, Hieronymmus din Rhodos, peripatetician din sec. III

ante, în lipsa de durere. Fiind în discordanţă, de partea cui stă adevărul şi ce cale trebuie urmată? "Este lămurit că dogmaticii nu ne duc la o concepţie clară...". De aceea, neexistînd nici un criteriu "cu care toată lumea să fie de acord... va trebui să (se) ajungă la suspendarea judecăţii..." (Sext. Empir., **P.H.**, III, 175-176, 178, 182). Ferindu-se de o judecată afirmativă ori negativă în problema existenţei *b.* şi, deci, evitînd deopotrivă optimismul necritic şi pesimismul devastator, scepticii previn numai asupra necesităţii unei critici a conceptelor şi concepţiilor în genere şi în particular a celor privitoare la *b.*

BIOGRAFII

Gen în izvoarele indirecte ale reconstituirii filosofiei greceşti. Pierdute, la rîndul lor, ca multe din scrierile filosofilor, şi ele comportă aceeaşi operaţiune de refacere indirectă. "Reduşi la informaţiile păstrate aproape în mod exclusiv de Diogenes Laertios, Athenaios şi alţi cîţiva autori tardivi" nu ne-ar rămîne decît cercetarea acestora (Frenkian,25, p. 49). Primul care va fi consemnat şi date de viaţă pare a fi fost Theophrast, în **Opiniile filosofilor**. Altul însă, şi în aceeaşi şcoală, aristotelică, fapt nu lipsit prin sine însuşi de semnificaţie, avea să fie un biograf propriu zis; este vorba de *Aristoxenos* (s.v.) autor al unor **Vieţi de bărbaţi** (Βίοι ἀνδρόν), al unei **Vieţi a lui Platon**, cunoscute din referirile lui Diog. Laert.. De menţionat mai este şi *Ariston din Ceos* (s.v.) şi el peripatetician. Acesta, deşi "specializat" pare-se, în reproducerea testamentelor filosofice, nu este exclus ca să le fi însoţit şi de indicaţii

biografice (Frenkian,25, p. 51). Iniţiatori, poate, mai curînd într-o protoistorie a biograficismului, ei trec în umbra altora, "adevăraţi" scriitori de vieţi: Neanthes din Cyzic (sec. III. ante), autor, se pare, al unei cărţi **Despre bărbaţi iluştri** şi, mai cu seamă, Hermippos din Smyrna (tot peripatetician), ceva mai tînăr (către 200 ante). Diog. Laert. îi citează (I, 33; II, 13; V, 2) **Vieţile** (Βίοι), iar Athenaios (XIV, 10), trimite la cartea VI a acestora, intitulată **Despre legislatori**. "Desigur, titlurile citate de Diog. Laert. şi Ath.: **Despre Pythagoras, Despre Aristotel, Despre Theophrast, Despre cei şapte înţelepţi, Despre Gorgias, Despre Hipponax, Despre Isocrates, Despre discipolii lui Isocrates** sînt titluri parţiale de mare operă a lui H." (**ibid**, p. 51). Cam în acelaşi timp, ar mai fi scris şi Satyros din Callatis **Vieţi** (ale poeţilor tragici, ale filosofilor) rezumate de Heracleides Lembos (pe la 150 ante). Rezumatul (Ἐπιτομή) acestuia este citat de Diog. Laert. în VIII, 58. În fine, tot nişte **Vieţi** a mai scris şi Antigonos din Carystos (pe la 225 ante), care, spre deosebire de ceilalţi, va fi fost "mai binevoitor" faţă de filosofi, aducînd "în parte", amintiri "personale" despre cei cunoscuţi (Frenkian,25, p. 53). Deşi prima caracteristică a biografiilor, în genere, era anecdotismul excesiv, cele mai de dinainte cădeau, se pare, în subcritică, dilatînd "păcatele" omeneşti ale filosofilor, reale sau imaginare şi exacerbate prin colportaj. Dar, neconservate, oricum, despre ele nu se ştie cîte ceva decît prin mijlocitori, în speţă, prin Diog. Laert.. Va fi făcut, acesta, o lectură şi o selecţie tendenţioasă? Chiar dacă da, chiar dacă nu, **Vieţile şi doctrinele**

filosofilor, scrierea sa păstrată, constituie o sursă de incontestabilă utilitate (şi valoare) atît pentru cunoaşterea biografiilor filosofilor cît şi pentru aceea a biografilor.

BION (Βίων) din Borysthenes

(aprox. 300 ante), l-a audiat, mai întîi, pe *Crates din Atena* (s.v.), a trecut apoi la cinici iar după ce a urmat lecţiile lui *Theodoros din Cyrene* (s.v.) a trecut la theodoreeni. În sfîrşit îi va părăsi şi pe aceştia pentru *Theophrast* (s.v.). Nestatornic? Este foarte probabil că da, fiind "theatral" şi, poate, eclectic: "întrebuinţa tot felul de stiluri". Totuşi era "inventiv" şi cam sofist, ceea ce ar fi dat multe sugestii, ca şi pretexte, acelora "care voiau să atace filosofia". Cu predilecţie pentru apoftegme, are formulări memorabile: "nu poţi prinde cu cîrligul o brînză moale", este mai nenorocit "acela care vrea să fie prea fericit", numea bătrîneţea "portul tuturor relelor", gloria, "mama virtuţii", frumuseţea, "un bun al altuia", bogăţia, "nervul izbînzii", închipuirea, "o piedică a progresului", zgîrcitul, "nu el stăpîneşte averea, ci averea îl stăpîneşte pe el". Unui calomniator mohorît i-ar fi zis: "nu ştiu dacă ţi-a venit ţie o nenorocire sau o fericire a vecinului tău" (Diog. Laert., IV, 48-51). Ce va fi învăţat şi reţinut de la numeroşii săi dascăli nu este uşor de stabilit. Prin cinici, se va fi apropiat însă de "doctrina insensibilităţii" (Diog. Lart., IV, 52), iar de la Theodoros ar fi păstrat îndoiala faţă de religia populară în care denunţa existenţa a numeroase "absurdităţi" (Cic., **Tusc.**, III, 26, 62). Ar fi scris o carte **Disertaţii (Diatribai)**, pierdută.

BOETHOS (Βόηθος) **din Sidon**

Stoic, în succesiunea lui *Diogenes din Seleucia* (s.v.), deci, sec. II ante, Minor, pune (sau mută) accente nu de tot neglijabile pentru înţelegerea complexităţii şcolii. În deosebire de *Hrysippos* (s.v.), n-ar fi admis că lumea este "un animal"; într-o carte **Despre natură** ar fi identificat "substanţa divinităţii" cu "sfera stelelor fixe", dar în **Despre destin**, asemenea lui, îl definea pe acesta ca un "Lanţ neîntrerupt de cauze prin care se produc lucrurile...". (Diog. Laert., VII, 143, 148, 149). După Philon din Alexandria (**Despre incoruptibilitatea lumii**, XV), B. s-ar fi despărţit de cei mai mulţi stoici în problema "conflagraţiei universale", judecînd cam astfel: dacă lumea e divină şi perfectă, nu piere, iar dacă s-ar stinge, ce ar mai fi şi ce ar mai face divinitatea după ἐκπυρώσεις? În "logică", în fine, admitea, iarăşi, puţin heterodox, patru criterii ale adevărului: raţiunea, senzaţia, pofta şi ştiinţa (Diog. Laert., VII, 54). Să se vadă, Arnim, **S.V.F.**, III, p. 265-267).

BRO(N)TINOS (Βρόντινος)

Pythagoreu din prima generaţie, cu existenţă istorică nesigură sau, oricum,imposibil de stabilit în datele ei elementare. Ar fi scris, după Iamblichos, o carte, **Despre intelect şi gîndire** (Περὶ νοῦ καί διάνοιας) în care făcea "distincţie între aceste două concepte" (III,B 8, 17, 5 Diels). Titlul este de invenţie şi atribuire tîrzii, dar pe seama, totuşi, a unei disocieri la care ţineau în mod deosebit adepţii vechiului pythagorism: pe de o parte νοῦς-mintea, ca gîndire intuitivă, pe de altă

parte, διάνοιας – inteligenţa sau raţiunea discursivă (Nasta,53, p. 160). Făcînd-o, chiar dacă altfel şi Heraclit (νοῦς – inteligenţă, raţiune, φρήν-minte, ca în fr. 104), distincţia venea din epocă (vd. *Nous, Dianoia*).

C.

CALLIKLES (Καλλικλῆς)

Sofist cu existenţă istorică nesigură, poate, doar personaj în dialogul platonic, **Gorgias**, sau, ceea ce nu adaugă prea mult cunoaşterii noastre, sofist minor, fără operă, din cercul lui Gorgias folosit de Plat. numai ca pretext pentru a expune un "punct de vedere". Căci obscurul sofist este mai curînd un "punct de vedere" într-o controversă, decît o "bibliografie". Dacă dezbaterea din dialog poate fi plasată, în mare, în ultimul pătrar al secolului al V-lea (la 503 e, *Call.* îi aduce aminte lui Socr. de Pericle "pe care l-ai auzit tu însuţi", mort "nu demult", în 429; la 470 d, Polos vorbeşte despre Archelaos, "domnind acum în Macedonia", istoriceşte, între 413 şi 399), rezultă că Socr. era în floarea vîrstei, între 40 şi 50 de ani, iar Gorg. trecut de 60. Discipol, nu prea de multă vreme al lui Gorg. (acesta venind la Atena către 427), *Call.* era, în acest timp, probabil, încă tînăr. De asemenea, pare să fi aparţinut unei familii bogate şi cu trecere în Atena; "să ştiţi că puteţi veni la mine oricînd vreţi. Gorg. este oaspetele meu..." le spune el lui Socr. şi lui Chairephon (447 b). Tînăr şi încă neofit printre sofişti şi retori, *Call.* este năvalnic şi imprudent, victimă sigură a dogmatismului şi însuşirii unor idei de-a gata. De aceea şi "execuţia" este pe măsură. Ataşat (real-istoric sau numai ca personaj - **punct de vedere**) unei opinii extremiste

în înţelegerea raportului dintre nomos şi physis ("eu cred că legile au fost statornicite de oamenii slabi şi mulţi", 483 b), *Call.* desfăşoară o argumentaţie care îi prilejuieşte lui Socr.- Plat. o respingere într-o dialectică de o rară subtilitate (vd. art. *Lege*). O respingere similară a posibilei identificări a plăcerii cu binele: "Socr. spune-mi acum dacă tot mai consideri că pl. este identică cu *b.* sau există unele lucruri care nu sînt bune? *Call.*: Ca să nu mă dezic... susţin că sînt una şi aceeaşi" (**Gorg.**, 495 a). Vd. şi art. *Bine*.

CALITATE (ποίον, ποίοτης)

lat. *qualis, qualitas,* Cic.; în rom., Cantemir, **Ist. ier.**, 47v, "feldeinţă", adică "în ce feliu este"; Micu, **Inv. metaf.**, 102, "figură sau chip"; Murgu, **Curs de filos.**,II, Metodica, intr. 2, "cvalitate". 1. ποῖος /ὄν, de ce natură/ fel!?: ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες – (amarnice Cronid), ce fel de vorbe ai rostit?! (**Il.**, I, 552); ποῖο τρόπω – ce fel de vini ai de ispăşit!? (Esch., **Prom.**, 623); τὴν ποίαν..., acea formă (sau acel mod) de guvernămînt, ca răspuns la întrebarea "cum defineşti oligarhia...", la Plat., în **Rep.**, 550 c. 2. La presocratici, ca fel de a fi al lucrurilor şi elementelor lor din perspectivă onto şi cosmo-genetică. Pornind de la cazul cel mai concludent, determinate deja, *homoiomeriile anaxagoriene* (s.v.) au în calitatea definitorie o dimensiune coextensivă şi coeternă. În ordinea lucrurilor însă, ea se naşte şi piere, fiind în dependenţă de alăturarea "seminţelor", atît ca geneză, cît şi ca durată. Că între cantitatea lor şi distincţia calitativă există o legătură, şi încă necesară, nu se poate contesta, numai

că ea ţine de o viziune, totuşi, substanţialistă. Altfel spus, individualitatea calitativă a lucrului urmează felului de a fi al homoiomeriilor dominante numeric. "O nouă calitate" este sintagmă fără de sens la Anaxagoras, ca şi la Empedocles, de fapt, care din acest punct de vedere, cel puţin, nu se distinge esenţial. În paradigmă "atomistă", abia Leucip şi Democrit (mai departe, şi Epicur) se apropie de conceptul unei calităţi ontologic distincte (în funcţie de planuri: prim sau secund), de îndată ce atomii nu sînt determinaţi, în timp ce lucrurile sînt de un fel sau altul. Însă, dacă principiul care, ca atare, trebuie să întemeieze universal, nu dă seamă de "noile calităţi" (sau nu, decît prin accident), atunci riscă să cadă din condiţie. Aici şi stă una din marile dificultăţi, poate, marea dificultate a atomismului democritian-epicureian: atomii, ca principii, sînt indeterminaţi şi intransformabili, dar în acest caz, de unde şi cum calităţile, evident cele "secundare" (culoare, miros, gust). Celelalte, "primare", ţinînd de formă, număr, la Epicur (cu oarecare probabilitate şi la Leucip-Dem.) şi greutate urmau în mod firesc faptului de a fi, în ce fel sînt, al principiilor.

Coextensive şi coeterne în raport cu atomii, forma şi greutatea sînt de neînţeles în afara lor. De aceea, păstrînd particularităţile, ele aduc întrucîtva cu "formele substanţiale" în termen de "eviditate" şi pe care Plotin le găsea aplicate de către Platon inteligibilelor (vd. **infra**). Neţinînd direct de *etée* sau nefiind aceasta, deci natura însăşi, modul de a fi al atomilor, calităţile secundare, în schimb, erau trecute în regimul aparenţei, ce-i drept obiective. Dar, oricum, dificultatea

nu era depăşită: ce sînt ele şi cum sînt instituite, ca determinaţii ale "conglomeratelor", cînd atomii sînt ἄποιοι – lipsiţi de o calitate? (cf. Plut., **Adv. Colot.**, 8; A 57). Şi, în context, ce sens mai poate avea termenul ἀμειψιρυσμίαι, schimbări de formă (despre care Dem. ar fi scris chiar o carte; 38 a), dincolo de o combinatorie mecanică, pur şi simplu. 3. La Platon, termenul apare în **Phaid.**, 103 d, 105 c (pentru "cald" şi "rece"), în **Rep.**, 438 b-e (pentru ştiinţa cu o calitate anume şi obiect tot asemenea: "o ştiinţă determinată are obiect determinat" – ἐπιστήμη δή τις καὶ ποιά τις ποιοῦ τίνως καὶ τίνως), în **Theait.**, 182 a, 156 d, 159 c "dar numai în dialogul **Parm.** găsim o expunere a teoriei calităţii apropiată de cea a lui Arist.". Căci, în noua "doctrină a ideilor" proiectată în **Parm.** şi în **Soph.**, Formele în sine nu mai răspundeau lucrurilor, ci calităţilor (dreptului, frumosului, asemănătorului etc.), avînd a da seamă de faptul că acelaşiul este unul şi multiplu, în mişcare şi în repaus (Rivaud, 59, p. 335 şi urm.). La Arist. şi în stoicism, categorie: în numeroasele liste aristotelice, complete sau parţiale, *c.* are poziţie variabilă: în **Categ.** 4, este după cantitate, ca mai departe, în cap. 8, să fie cercetată după relaţie. În **Phys.**, 225 b ca şi în **Metaph.**, 1017 a, 1028 b, 1029 b, 1045 b, 1068 a urmează nemijlocit substanţei. Dar tot în **Metaph.**, în alte locuri: în cap. 14 din cartea a V- a, în 1020 a, 1032 b, 1045 b este trecută după cantitate. În **Comentarii la Categ.**, Porphyrios avea să opteze pentru poziţia din cap. 8, încercînd şi o justificare: "după substanţă şi cantitate se născuse o controversă: dacă nu trebuia să vină la rînd cea a felului de a fi; însă

multe chestiuni ivindu-se, în cadrul categoriei despre mărime, cu privire la relative, a fost nevoie să se vorbească despre acestea în prelungirea mărimii. Aşadar, după categoria relativelor, urmează a fi cercetat felul de a fi. După mărime, ce este o cantitate, şi după mai mare, care este un relativ, apar stările, ca de ex. caldul, frigul, uscatul, umedul, ce sînt feluri de a fi" (Porph., 44r). Plotin, dascălul său, o aşezase însă imediat după substanţă, fiind "mai apropiată" de aceasta, dacă numeşte felul anume în care este şi are anterioritate faţă cu cantitatea. Comentînd, Dexip, deşi neoplatonic, caută să justifice ordinea aristotelică: "noi, justificînd pe Arist., aducem următorul motiv pentru ierarhia făcută: pentru corp şi pentru structura lui este mai înrudită natura cantităţii, decît cea a calităţii". Căci "natura cantităţii pune în evidenţă că substanţa e divizibilă, compusă, tridimensională, cu părţi, pe cînd natura calităţii arată doar că e aşa" (79, 80). "Ceea ce face ca lucrurile să fie socotite de un anumit fel", în definiţia din **Categ**, 86, *c.* poate fi luată în patru sensuri: "diferenţa substanţei" – διαφορά τῆς οὐσίας, cea a numerelor (ca "obiecte matematice nemişcătoare"), ca proprietate a "corpului este mişcare şi cît se aplică virtuţii şi viciului, în genere, binelui şi răului". Cum însă cel de al doilea sens este reductibil la primul (*c.* care se află în numere este doar "o varietate" a sa) şi cel de al treilea la ultimul ("viciul sau virtutea sînt într-un fel, moduri ale sale, manifestînd deosebirile de mişcare şi de activitate potrivit cărora lucrurile în mişcare săvîrşesc sau suferă binele şi răul"), două sînt înţelesurile principale (**Metaph.**, V, 14). De altminteri,

doi sînt şi termenii folosiţi: ποιόν, pentru "fel de a fi" (al omului, ca vieţuitoare bipedă, al calului, ca patruped, al cercului, ca figură geometrică fără unghiuri) şi ποιότης, pentru "proprietatea" ca atare (**ibid.**,). "Supusă în două feluri", ea este însă una şi aceasta în felul următor: "căldura" sau "albeaţa", de ex., "reprezintă o *c.*" pe cînd ceea ce participă la o *c.* nu e denumit *c.*, ci doar fel de a fi. C., în schimb, este şi fel de a fi(Porph., 44 r). Precizarea, necesară, nu este exclus să fi fost determinată de o dificultate semnalată de Plotin în cartea a şasea (**Despre calitate şi formă** – Περὶ ποιότητος καὶ εἶδος) a celei de a doua **Enneade**. Arist. distingea între calităţi, aşa zicîndu-le, substanţiale şi calităţi prin accident. Numai că, de aici, o situaţie paradoxală. Albul, de pildă, este un "complement al substanţei" în zăpadă sau în ceruză, dar accident în om.

În chiar "raţiunea seminală" a lucrului, în primul caz, pentru aceasta, ea nu este, propriu vorbind, *c.* dimpotrivă, deşi doar "la suprafaţă", în cel de al doilea este. Prin urmare "atunci cînd completează o substanţă, calităţile nu sînt calităţi, în timp ce, atunci cînd nu completează, sînt". Pornind de la un pasaj din **Scris. a VII-a**, 343 b şi în genere de la ontologia platonică a separaţiei, Plotin desăvîrşeşte distincţia platonică "eviditate" ("inteligibilitate", "esenţialitate") şi calitatea propriu-zisă. "Nu felul de a fi, ci anume ce este un lucru caută să-l ştie cugetul" prevenea (în **op. cit.**) Plat. (socotit de Ammonius chiar creatorul termenului, în semnificaţie filosofică, pentru că în **Theait.**, 182 a, spune: "îmi pari a nu şti ce înseamnă

cuvîntul *c.*, prin faptul că e rostit brusc?"; **Proleg.**, 122 v). Întemeiate prin asemănare (participare) lucrurile urmau a fi prin analogie cu modelele. Totuşi ele sînt compuse pe cînd ideile nu. Un lucru este un întreg, în felul său, fiind calitatea unei cantităţi şi cantitatea unei calităţi. Cum este posibil sensibilul ca un întreg compus, pentru că el este deopotrivă un întreg, fiind, prin participare, după întreg, κατάχολου şi nu compus, întrebarea rămîne fără de răspuns în platonismul "ipotetic". Conştiinţa existenţei sale şi, mai mult, a gravităţii ei, Plat. o avea, faptul ţinînd de programul "doctrinei ideilor". Într-o "ontologie a separaţiei", ca aceea "imanentistă" (atomistă) şi ea ipotetică, fiind de principiu, cu aceeaşi necesitate cu care se impunea, problema nu putea fi rezolvată. Însă deocamdată, mai importantă este punerea ei, aceasta presupunînd un concept al individualului ca un întreg, după întregul(universalul) său şi ca un compus, deci ca altceva decît o copie. Cu o structură, aşa zicîndu-i, aporetică, sensibilul nu putea să pună decît o aporie. Punînd individualul în termen de substanţă, deci de întreg în formă şi materie, Arist. se situa dincolo de atomism şi de platonism, însă datorită lor şi cu ele ca puncte de sprijin. O definiţie a substanţei (individualului) ca subiect prin condiţie, în deosebire de calitate, cantitate, timp, loc, doar predicate, nu era posibilă decît în acest context de interpretare. Predicate, categoriile succèsive·substanţei stau în şi prin aceasta şi tot prin ea comunică.

De aceea, *c.* este a unei cant. şi invers. Întreg şi compus, individualul aristotelic este materia şi forma

care îl alcătuiesc, dar şi altceva, el însuşi. Reductibil la cele ce-l compun, ce sens ar mai avea *c.*, predicat al subiectului, pentru că este mod de a fi diferenţă? Dar, posibilă numai prin compunere şi ca un întreg, cum înţelegem faptul că acelea ce o alcătuiesc "nu sînt substanţe"? Dacă nu sînt, şi nu sînt, atunci de unde şi cum calitatea sa? La obiecţiile formulate, în sugestie platonică dar şi aristotelică, Plotin aduce şi o posibilă rezolvare, ca depăşire a unor dificultăţi reale. Distingînd platonic şi aristotelic între "eviditate" (τὸ τί έν ἔινσι, **Metaph.**, 983 a 25) şi calitate şi trecînd pe prima de partea "inteligibilului" sau "formei" iar pe cealaltă asociind-o "sensibilului" sau "substanţei", deşi nu iese din cîmp, Plotin lărgeşte deschiderea către o înţelegere mereu mai nuanţată a categoriei în discuţie, distingîndu-se mai aplicat între universal şi sensul ontologic al definiţiei ei: aceea datorită căreia spunem că ceva, întreg compus, este într-un fel sau altul. Revenind, după acest ocol la analitica aristotelică, pentru că stă numai ca subiect şi nu într-un subiect, substanţa ca substanţă, deci în sine şi prin sine, nu se mişcă, fiindu-i proprie *schimbarea* (s.v.). Cum, totuşi, mişcarea este specie a schimbării, ea se întîmplă în subiect. Determinaţie (diferenţă) a acestuia (alături de cantitate şi loc, ele în felul lor), *c.* participă la rezolvarea "aporiei": deşi nu se mişcă întrucît este subiect şi ca subiect, substanţa se modifică în determinaţia sa. Căci "mişcarea se petrece în însăşi actualitatea" subiectului (**Metaph.**, 1025 b 1-25; **Phys.**, 226 b). Acestea fiind sensurile, în cîmpul lor de semnificare, Arist. distinge 4 specii ale c.: cea dintîi, în dublă aplicaţie, numeşte

starea-ἕξις (aptitudine, dispoziţie habituală; vd. art. *Act, Putere*) şi dispoziţie – διάθεσις, ca modificare mai puţin statornică: "dacă" starea este mai durabilă (ca de pildă, cunoaşterea ori virtutea), dispoziţia "se schimbă uşor şi face repede loc opusului ei" (căldura, răceala, boala, sănătatea). Graniţa dintre ele nu este de neîntrecut (cunoaşterea şi virtutea pot să fie pierdute, deşi mai greu; o dispoziţie se poate permanentiza, devenind stare) căci stările "sînt în acelaşi timp şi dispoziţii", deşi "dispoziţiile nu sînt numaidecît stări" (**Categ.**, 8, 8 b şi urm.). Fiind stare, dispoziţie a ceva, acestea ţin şi de categoria relaţie (s.v. **Categ.**, 7, 6 b).

A doua specie ţine de putere – δύναμις, ceea ce înseamnă că de capacitatea proprie de a fi, în genul său, într-un fel sau altul: pentru om, de a face ceva cu uşurinţă sau nu, de a fi pugilist sau nu, alergător sau nu, sănătos ori bolnav, iar pentru lucruri, tot exemplificînd, de a fi tare (întrucît "rezistă la ruperea în bucăţi") sau, dimpotrivă "moale", lipsindu-i această însuşire (**Categ.**, 8, 9 a). A treia subîntinde "calităţile pasive" şi "afectele" (de "înrîurire" şi "înrîuririle", traduce Noica, în **Porph.**, Dex., Amm., Comentarii, 22, passim). Cele pasive sînt numite astfel pentru aceea că pot afecta organele noastre de simţ şi nu întrucît "lucrurile care primesc aceste calităţi sînt afectate în vreun chip". Mierea, căldura sau frigul sînt ceea ce sînt şi cum sînt prin ele însele. Culorile însă sînt pasive, mai la propriu, rezultînd prin înrîurire: de ruşine te înroşeşti, de frică, îngălbeneşti. Aceiaşi distincţie se poate face şi în ordinea sufletului: însuşirile moştenite sau dintre cele dobîndite, care stăruie, sînt de înrîurire;

cele care urmează unor cauze pasagere sînt afecte şi nu calităţi (cine se mînie la supărare este doar afectat). În fine, a patra specie este figura sau forma de tip geometric. "S-ar mai putea găsi şi altele", însă acestea sînt "cele mai însemnate şi mai obişnuite" (**Categ.**, 8, 9a-10b) ca, de ex., acelea care îşi obţin numele prin derivare (paronimic). Astfel, se trece de la calitate la ceea ce este calificat, de la "curaj" la "curajos" (8, 10b, 1, 1a).

Diviziunea nu este "ceea ce trebuie", avea să obiecteze Ammonius (**Proleg.**, 122v), pentru că a vorbit despre stare (caracter), "nu numai în cazul sufletului, ci şi al trupului, căci numim un caracter al corpului sănătatea şi, la fel, o febră constantă". Obiecţia, rămînînd la un exemplu, nu capătă forţă. Or, cu adevărat diviziunea este incompletă, lipsită cum este de un criteriu, părînd mai mult o enumerare de situaţii cu generalitate variabilă. Porph. o spusese şi el, chiar dacă mai reticent, prin încercarea de justificare a nominalizării doar a patru specii, în Categ. 8, prin aceea că Arist. ar fi scris acest "tratat elementar pentru începători", "în timp ce pentru cei înaintaţi a dat **Metaph.**" (48 r). În aceasta (V, 14), cele patru sensuri (reductibile şi reduse la două) sînt mai riguros delimitate. Totuşi, dacă este valabil şi pentru părţi ceea ce e pentru întreg, anume că tratatul despre **Categ.** poate să fie luat ca "prima încercare a ceea ce a fost recent numit o teorie a distincţiilor de tipuri, adică o teorie în care entităţile sînt clasificate după ceea ce se poate spune despre ele în mod semnificativ" (Kneale, 49 I, p. 41), diviziunea calităţii nu pare atît de inabilă şi inoperantă. Cu patru (sau două) sensuri şi cu cel puţin tot

atîtea specii, *c.* mai are şi trei proprietăţi: "o *c.* poate fi contrariul alteia", admite variaţie de grad (aici însă se impun precauţii, pentru că albeaţa poate fi în grade diferite, în schimb zic "unii", "justiţia şi sănătatea pot prea bine să nu admită în ele variaţie de grad", doar că "oamenii variază privitor la gradul în care au aceste calităţi"; altele, n-o admit deloc, ca, de ex., triunghiularitatea sau circularitatea), şi, ultima, despre ele pot fi enunţate asemănarea şi neasemănarea. Primele două, nu-i aparţin în exclusivitate; cea de a treia însă îi este de tot particulară. 5. La stoici, cea de a doua categorie, după substrat (vd. art. *Categorie*). Existînd două principii, unul activ, "raţiunea imanentă" şi altul pasiv, materia "fără calităţi", din interacţiunea lor se nasc individualele determinate calitativ prin aceea că ele sînt alcătuite din calităţi (ποία) corporale (σῶματα) şi ele. Identitatea însă şi-o iau de la calitatea proprie (ἴδιος ποιόν), ele ca şi lumea în întregul ei sau ca divinitatea însăşi. "O transpoziţie a ideilor platonice", numai că imanente şi corporale, calităţile proprii dau existenţelor "individualitatea şi coeziunea lor" (Goldschmidt, 33, p. 738). Constitutive în ordinea fiinţei umane ca umanitate, şi virtuţile sînt calităţi.

CANTITATE (ποσόν, ποσότης)

lat. *quantum.* – *quantitas.* În rom.: "cîtinţă" – "răspunderea cîtinţei", "cît ieste", Cantemir, **Ist. ier.**, 47v; "mărime" la Micu, **Înv. metaf.**, 7: ("mărimea o am zis că este mulţimea părţilor"). Cît de mare, cît de numeros, cît de lung (timpul, Chronon... πόσον, ce/cît timp fixezi; Plat., **Rep.**, 540), în superlativ: πόσης

οἴεσθε, Alkibiades despre Socrate în Plat., **Symp.**, 216 d: "cîtă înţelepciune este îngrămădită înăuntru"; într-o, printr-o cantitate, cantitate (Plat., **Soph.**, 245 d: "ceea ce are o *c*..., prin aceasta chiar formează un întreg"; **Phileb.**, 24 d, "*c*. definită"), categorie la Arist.: 1. La presocratici, este doar presupusă. După Simpl. (**Phys.**, 24, 26); în tradiţie theolhrastică, Anaximandros şi Anaximenes ar fi socotit principiul unic şi "infinit ca mărime". Melissos apoi ar fi identificat în fiinţă "o cantitate", socotind că "în definiţia ei este cuprinsă noţiunea acesteia şi nu aceea a substanţei sau aceea a calităţii "(Arist., **Phys.**, I, 2, 185 a 32). Deşi mai înainte de toate structuri (paradigme), numerele pythagorice erau şi prima conceptualizare filosofică a cantităţii, cu urmări istorice (dar şi de sistem) dintre cele mai importante. Căci, într-un fel sau altul, "atomismele" (empedoclean, anaxagorian, leucip-democritian) în măsură considerabilă se trag din ipoteza aritmologică a pythagoricilor. În analogie cu "unitatea", "corpusculul" emp., homoiomeria anax., atomul, întrucît stau ca principiu şi în funcţie de numărul (cantitatea) lor sînt determinate. În mare, din această perspectivă, probabil, toate stau ca unitatea lui *Thymaridas* (s.v.): "partea cea mai mică a unei cantităţi", "principiul cantităţii" sau "cantitatea determinantă" (Iambl., **In Nicom.**, p. 11, 1 Pistelli; Thym., 2). Cît este posibilă analogia, şi este posibilă în limite destul de largi, dacă atomul, generic vorbind, ca unitate poate fi luat (şi) cantitativ ca determinant, atunci definirea atribuită lui Thym. ("unitatea este cant. determinată") poate să-i aparţină, chiar să fie de "şcoală" şi nu, neapărat, de invenţie

tîrzie, neo-pythagoreică. 2. Categorie, la Arist., asemenea *calităţii* (s.v.) şi, tot ca aceasta, în multele nominalizări, numai în aparenţă, deconcertant de ambiguă. Altfel, multele sensuri, distincţii chiar incertitudini semnifică o căutare parcă simbolică, oricum sugestivă.

Imediat după substanţă în **Categ.**, 4 şi 6, în **Metaph.**, 1030 a 20, 1032 a 15, 1045 b 30, anterioară calităţii şi în V, 13 după ea, în 1028 b 35, 1029 b 20, 1045 b 35, alteori este aşezată şi după loc, stare, relaţie, în **Phys.**, 225b. Plotin avea să opteze pentru situarea ei după calitate fiindcă aceasta, cu deosebire în condiţie substanţială este mai aproape de substanţă (vd. art. *Calitate*). Dexip însă avea să opteze pentru succesiunea din **Categ.**, argumentînd că "pentru corp şi pentru structura lui este mai înrudită natura cantităţii decît cea a calităţii", ea punînd "în evidenţă că substanţa e divizibilă, compusă, tridimensională, cu părţi, pe cînd natura calităţii arată doar că e aşa" (**Nedum.**, 80). În sistematica sa, Hegel va situa *c.* "modul determinat devenit indiferent fiinţei","o limită care în acelaşi timp nu e limită", "fiinţă-pentru sine absolut identică cu fiinţa-pentru altceva" după calitate, "primul mod de a fi determinat, mod nemijlocit" (40, p. 171). Mai aproape de "fiinţa pură", calitatea, *c.* este însă mai concretă (în înţeles hegelian), ca depăşire în completitudine, aceasta în dialectica devenirii fiinţei în sine. Cum la Arist. întregul este substanţa, iar *c.*, calitatea etc. sînt predicate în context, categoriei – subiect, mai logic era să-i urmeze calitatea şi nu *c.*, adică "ceea ce poate fi împărţit în două sau mai multe elemente integrate, care prin natură, rămîn, fiecare unul şi determinat". Astfel defi-

nită, (în **Metaph.**, V, 13, 1020 a 5), *c.* este cercetată ca multiplicitate (πλῆθος), virtual numărabilă şi divizibilă în părţi necontinue şi ca mărime (μέγεθος), măsurabilă şi divizibilă în cîte părţi conţine. Distincţia este atît de importantă încît, în funcţie de ea, sînt identificate speciile *c.*, una numind discontinuul (διορισμός), pentru că "părţile n-au o limită comună "(ca în seria numerelor, ca în vorbire: "nu există o limită comună prin care silabele să se alature, ci fiecare este separată şi distinctă...."), iar alta, conţinutul (συνεχής), întrucît "aici există o limită comună, prin care părţile se alătură"(ca la linie, unde "limita comună este punctul", ca la suprafaţă, prin linie, ca la solide, prin suprafeţe, ca la spaţiu, pentru că "părţile unui solid ocupă un anumit spaţiu şi ele au o limită comună", ca la timp, ale cărui dimensiuni " formează un tot continuu"). Continue unele, discontinue altele, dincolo de ceea ce diferenţiază în tipul lor de existenţă, cantităţile se mai pot deosebi, în fiecare specie, după cum părţile lor au "poziţie" (θέσις), una faţă de alta (ca în cazul liniei, suprafeţei, solidului, spaţiului) sau numai "ordine" (τάξις): timpul, numărul şi vorbirea, aceasta din urmă cu un regim mai aparte, "într-un fel are, totuşi, poziţie, dar într-altul, nu", cum avea să comenteze **Porph.**, 31 v.. Plotin, dascălul său, însă n-o va admite printre cantităţi, cum de altminteri nu va socoti nici timpul (mai curînd un relativ), nici numărul, acesta - o paradigmă, fiind anterior lucrurilor şi ele numărate (**Enn.**, VI, 6, 9).

Dar încă Arist., minus accepţia, totuşi, pythagoreizantă, de identificat la Plotin, înţelegea numărul cali-

tativist-esenţializant, atunci cînd nega "variaţia de grad" cantităţii, dar nu numai, ci şi ca "măsură" a lucrurilor numărate. Astfel că, indiferent de ambiguitatea sa, ori tocmai datorită ei, "participă" şi la *c.* şi încă, asemenea celorlalte, la *c.* în sine – καθ᾽ αὑτόν. Sînt încă şi cantităţi după (prin) accident – κατὰ συμβεβηκὸς (**Categ.**, 6, 4b - 5b). De ex. tonul muzical, culoarea, cînd sînt cantitativizate (ca în suprafaţa de întindere a albului este mare) sau mişcarea, aceasta o *c.* continuă, dar nu prin sine, ci prin lucrurile în mişcare, într-un spaţiu. În consecinţă, "mişcarea este o *c.* pentru că spaţiul e *c.*" (**Metaph.**, **loc. cit.**). Dar cum "timpul deşi nu este mişcare", "nu există fără mişcare", ca măsură a acesteia, "este *c.* pentru că mişcarea e *c.*" (**Phys.**, 219b, 218b; **Metaph.**, 1020 a 30). După textul din **Metaph.**, V, 13, prin urmare, "timpul este c. doar prin accident, adică prin altceva, de îndată ce nu poate fi prin sine". Tot în **Metaph.** (**ad. loc.**), Arist. mai adaugă o specificaţie menită să relativizeze distincţia dintre *c.* prin sine şi *c.* prin accident. Anume, unele *c.* prin sine sînt ca atare întrucît sînt substanţe (linia, de ex.), altele (ca multul şi puţinul, lungul şi scurtul, largul şi strîmtul, înaltul şi scundul, greul şi uşorul), deşi "*c.* în sine, sînt, totuşi, prin altceva, adică prin şi ca modificări ori prin şi ca însuşiri ale unei substanţe", ca, în fine," marele şi micul, mai multul sau mai puţinul "să fie şi ele "moduri ale *c.* în sine", dar, totodată, "prin metaforă", să se aplice şi necantitativului, aparţinînd astfel şi relaţiei. Cît sînt în sine dar şi ca relativi, "marele şi micul", "mai multul şi mai puţinul", reamintesc analitica platonică din **Phaid.**, 70e-71a;

102b-103c., abstracţie făcînd de contextul ontologic. În identitate absolută cu ele însele, "mărimea în sine", şi "micimea în sine", dacă luăm în seamă "lucrurile care posedă contrariile", în acest caz "mai marele se naşte din mai mic şi mai micul din mai mare"(102b-103c). Din nou, dincolo de particularităţile ontologiei platonice ("mărimea", "micimea" ca paradigme şi în determinaţie sensibilă) faptul de a fi în sine şi în regim de contrarii, în lucruri, este uşor de recunoscut în dezvoltarea aristotelică, în măsura în care, mutatis mutandis, marele şi micul sînt atît în sine cît şi în corelativitate. Revenind la conceptul aristotelic, de un fel sau altul, cantităţile, mai înainte, în ordinea caracteristicilor lor, nu au contrarii ("doi coţi" sau trei, nu-şi sînt contrarii. Mult-puţin, mare-mic, acestea, ca atare, nu ţin de *c.*, ci de relativi "pentru că recurg la un criteriu exterior" de ex., " un munte este numit mic, iar un grăunte mare", dar fiecare în specia lui şi faţă cu ea; nu însă în raport nemijlocit unul cu altul). Ca spaţiu însă, *c.* "pare să admită contrarii", întrucît se obişnuieşte să se distingă între "sus" şi "jos" (**Categ.**, 6, 6a). Dar nu există unanimitate în acest sens, potrivnicii sprijinîndu-se pe faptul că în universul nostru, ca o sferă, nu există nici "sus" nici "jos" în sine. Dar dacă le luăm în raport cu un referenţial, cu centrul, "jos" ar fi ceea ce e mai aproape de acesta, iar "sus" ceea ce este mai depărtat (Arist., **ibid.**, Porph., **Com.**, 33, I). Herminos (sec. I-II), informează Porph., ar fi obiectat că "susul" şi "josul" nu sînt chiar forme ale spaţiului, "ci localizări", cum "nici ieri sau mîine nu reprezintă timpul, ci momente". Herm., de aceea va fi eliminat în

totul contrarietatea "din sînul cantităţii" (**Porph.**, 33r - 33v). În al doilea rînd, *c.* nu admite "variaţii de grad" ("doi coţi", cîţi măsoară un lucru nu pot fi într-un grad mai mare decît tot doi, dar aplicaţi altuia; un număr "trei nu este mai adevărat trei, decît cinci este mai adevărat cinci; şi nici un trei nu este mai adevărat cinci"). Aliniatul (**Categ.**, 6a, 6) nu este, totuşi, "neconvingător" (Florian, 22, p. 144). Că o *c.* are însuşirea de a creşte sau scădea este adevărat, numai că problema nu ţine de mărime care este a unui lucru sau altul (în acest sens, ca πόσον), ci de faptul de a fi în ordine generică (ποσότης). Astfel, dacă o mărime sporeşte şi scade, dacă chiar poate fi mai mare sau mai mică prin raportare la sine ca şi la alta, generic, *c.*, rămîne în aceeaşi structură. Trei nu este mai adevărat trei, decît cinci este mai adevărat cinci, şi nici un trei nu este mai adevărat decît alt trei (**Categ.**, 6, 6a). În sfîrşit, ultima caracteristică a *c.*, şi cea mai distinctivă, este că i se poate atribui egalitatea şi inegalitatea.

CARNEADES (Καρνεάδης) din Cyrene

(219? - 129? ante), elev al unui stoic, *Diogenes din Seleucia* (s.v.), apoi al lui Hegesinos (vd. *Academia*), după informaţia lui Sext. Empir., **P.H.**, 220, întemeietorul Noii Academii, probabiliste. În ambasadă la Roma, în anul 155 (însoţit de Diog. Laert., **supra** şi de *Critolaos* – s.v.) este admirat pentru elocinţa şi inventivitatea logică. Episodul, în timp, nu avea să rămînă fără de urmări asupra destinului roman al Noii Ac., dar mai cu seamă pentru fizionomia filosofiei romane. Căci probabilismul, dacă pe Varro, poate, doar îl va

ispiti, pe Cicero îl va fascina. Deşi n-a aderat la doctrina neoacademicienilor sau, mai curînd tocmai de aceea, el a ştiut să-i valorizeze scepticismul temperat într-un sens, cu precădere, metodic. În probabilism, de care a luat cunoştinţă prin *Philon din Larissa* (s.v.) el a găsit mijloacele necesare pentru o metodă în decuparea orizontului filosofiei romane. Deschisă către pythagorism şi platonism, către aristotelism şi stoicism, către epicureism şi scepticism, pentru a nu fi o construcţie eclectică, prin aglutinare, gîndirea romană avea nevoie de un model, în mai mare măsură metodă, decît doctrină. Iar acesta, era, sau putea fi, astfel refăcut, numai probabilist, în conceptul lui Car.. Reputat, încă din vechime de a fi fost alături de Hrysippos (s.v.) printre "cei mai importanţi filosofi de după Arist. pînă la Plotin" (Brun., 11, p. 615), Car., într-un învăţămînt pur oral, a pus bazele unei doctrine-metodă dintre cele mai originale şi mai apte instrumental. Independent şi faţă cu platonismul şi faţă cu scepticismul, Car. şi-a sporit spaţiul de mişcare mai cu seamă prin critica stoicismului, o critică negativistă s-ar putea zice şi nu fără dreptate, de îndată ce îl va fi respins în toate datele lui, de la principii la consecinţe. Chiar îşi va fi făcut renume de adversar intransigent, recunoscînd însă ce a însemnat pentru el opunerea. "Fără Hr., nici eu, v-o spun, nu fi-voi în viaţă", ar fi mărturisit (Diog. Laert., IV, 62). Paradoxal, Car., deşi adversar hotărît al stoicismului se va fi socotit, în dependenţă de acesta ca de un termen corelativ. Faptul este de înţeles, pentru că răspunsul său era în funcţie de celălalt. Antidogmatic, el se opune, dar

abstract, în cadrul acestei relaţii. Astfel încît, împotrivirea sa însăşi ia formă dogmatică, numai că pe aceea contrară, a relativismului. Ca scepticii, Car. se construieşte în raport cu dogmatismul (cu ceea ce-i părea a fi dogmatismul filosofic) ca şi cum acesta ţinea de o alternativă: el şi altceva. Procedînd aşa, nu avea de ales decît calea relativist-sceptică. Or, într-o alternativă sau într-o opoziţie, cum termenul celălalt nu putea fi decît relativismul, între dogmatism şi acesta din urmă opunerea în mod firesc era slabă. Relativismul, de aceea, nu era în măsură să se instituie ca o depăşire, prin transcendere, a dogmatismului, căci, altă faţă a acestuia se situa alături sau oricum într-o opoziţie simplă. Dar fie şi aşa, cu toate că nu era un proiect de construcţie, în raportarea la dogmatism, relativismul, ca un antidogmatism, trecînd într-o metodă s-a dovedit (în orizont roman, cu deosebire) instrumentul într-o operaţiune de delimitare culturală. La aceasta a contribuit în mod hotărîtor reconsiderarea relativismului ca un *probabilism* (s.v.). Lui Car., nu se ştie cine îi va fi urmat ca scolarh (vd. *Academia*).

CATEGORIE (κατηγορία, κατηγόρεμα)

Acuzaţie, calitate atribuită, atribut, lat. *accusatio, praedicatio* (Cic.), *praedicamentum* (Cic., Boeth.); rom. "*categorii* – sînt zece subt carele Aristotel toate fiinţele lucrurilor cuprinde" (Cantemir, **Ist. ier.**, Scara...). 1. În platonism, poate, printr-o lectură aristotelică, nume pentru "părţile comune ale tuturor ce sînt" – κοινὰ περὶ πάντων, precum faptul de a fi sau de a nu fi, asemănătorul şi neasemănătorul, identicul şi diferitul

(**Theait.**, 185e, 186a). În **Sofistul**, 254 d-e: genurile supreme - μέγιστα γενή (vd. *Gen*): Fiinţa-ὄν, Repausul, Starea-στάσις şi Mişcarea – κίνησις, Identicul /acelaşi – ταυτόν şi Diferitul /altul – ἕτερον (s.v.). Riguros, ele nu sînt atribuiri, prin urmare, nici categorii. Totuşi, întrucît fiinţa comunică direct cu repausul şi mişcarea şi indirect, prin acestea, cu identicul şi diferitul, ea stă ca subiect absolut, în schimb următoarele genuri, în condiţie de subiect relativ, fiecare, sînt prin relativitate, şi în dependenţă, ceea ce înseamnă că şi predicate: "fiinţa lucrurilor este îmbinată cu fiecare",de îndată, ce toate "sînt, într-un fel" (255d). Participînd la Repaus şi Mişcare, Acelaşiul şi Altul şi toate la Fiinţă, prin faptul acesta devine posibil un sistem îndeajuns de coerent pentru a putea fi asimilat categoriologiei. Comunicînd cu toate celelalte şi singura necorelativă (ceea ce înseamnă că şi nedeterminată prin heteroraportare), Fiinţa, păstrînd particularităţile, ca Substanţa, în sistemul aristotelic al categoriilor deşi numai subiect şi nu într-un subiect, nu în, fie şi relativă, dependenţă de un subiect, este temeiul sau centrul (termenul) de organizare, garanţia de logicitate a unui "tablou" "de obicei nerelevat, deşi deosebit de însemnat", acela platonic (Noica, 59, p. 5). 2. În aristotelism, în interpretare lingvistică, nume (cuvinte) nelegate, ontologic, categ. sînt atribuiri, în afară de *substanţă* (s.v.), subiectul în care stau toate şi, de aceea, referenţialul care cuprinzînd, este el însuşi cuprins. În număr de zece, în tratatul despre **Categorii**, ordinea este următoarea: substanţa (οὐσία), cantitatea (πόσον/ ποσότης), calitatea (ποιόν/

ποιότης), relativii-relaţia (πρός τι), locul (πώ), timpul (πότε), poziţia (κεῖσθαι), posesia (εἰκῆιν), acţiunea (ποιεῖν) şi pasiunea (πόσκχει). Aceeaşi ordine şi în **Top.**, I, 9, 103b. În **Metaph.**, însă (VII, 1, 1028b, XII, 1, 1069 a), calitatea este trecută înaintea cantităţii, iar, în VII, 1, 1029b, locul, după timp. Aceasta pe de o parte; pe de alta, în **Metaph.**, V, 7, 1017 a 25 sînt enumerate doar opt (lipsesc poziţia şi posesia). După cîte se pare, tendinţa era de reducere la trei (subst., calit. şi rel.) dacă nu chiar la două: subst. şi rel., deci la "ceea ce există în sine, absolutul, şi ceea ce există prin raportarea la altul, relativul". În acest sens însă, pasul "hotărîtor" aveau să-l facă un platonician, Xenocrates şi un peripatetician, Andronikos (Florian, p. 112- 113). S-ar părea că, lipsită (dacă chiar este lipsită) de o logică, de un criteriu riguros, categoriologia aristotelică e "rapsodică", neavînd decît, poate, "valoarea unei îndrumări pentru cercetătorii viitori", şi nu pe aceea a unei "idei sistematic dezvoltate care să merite sa fie adoptată" (Kant, 46, p. 141, 119; p. 114, 115). La prima vedere "sistematica" aristotelică nu are, kantian vorbind, nici un principiu, de îndată ce nu doar numărul se modifică de la o expunere la alta, ci şi ordinea. Aceasta din urmă, ce-i drept, nu este fără de însemnătate. De aceea, în contra aparenţelor, Arist. n-o trata rapsodic. Mai întîi, aşeza subst. pentru a fi subiect faţă de celelalte, predicate. Aşa fiind, ea nu este numai prima categorie, în enumerare, ci şi principiul sistemului. Fără a fi propriu-zis κατηγορεῖν, adică o atribuire, subst. face parte din sistemul categoriilor. Lăsată în afara lui, acesta şi-ar fi pierdut sensul, pentru

că sistemul este, de fapt, sistemul substanţei, al substanţei care, întrucît este subiect, are calit., cant., timp, loc etc.

Toate acestea, avea să comenteze Porphyrios, "sînt în ea şi au nevoie de ea pentru a fi" (**Comentarii**... 2212). Astfel, calit., cant., timpul, locul urmau să aibă existenţă de sine stătatoare. Or, "aceste categorii diferite de substanţă nu au a fi socotite ca fiinţe în sensul propriu al cuvîntului, ci calităţi şi mişcări ale Fiinţei" (**Metaph.**, XII, 1, 1069a). În consecinţă, ordinea lor sau, mai curînd principiul acesteia, trebuie să se supună logicii substanţei. Deci, "mai înainte" şi "după", în succesiune, sînt în funcţie de mai "aproape" şi mai "departe" de Fiinţă. Asemenea, în principiu, avea să procedeze şi Hegel, cînd identifica în calit. prima determinaţie, în cant. pe cea următoare ş.a.m.d.. Arist., aşadar, pune mai întîi subst. şi după ea, cu ezitări, este adevărat, calit. şi cant.. Ezitările, însă, nu descalifică întreprinderea sau, oricum, nu aduc, în mod negativ, o probă pentru legitimitatea contestării existenţei unui principiu în categoriologia aristotelică. Argumente se pot aduce şi pentru aceea din **Metaph.**, XII, 1. Dintr-un punct de vedere, poate acela al numirii (din **Categ.**), cantităţii îi revine anterioritatea în sistem, fiindcă, însemnînd unu sau multiplu, unu şi multiplu, "unul şi multiplul sînt anterioare, desigur, din a fi de un anumit fel" (Porph., **Com.**, 6, 5a). Din altul însă, poate predominant metafizic, calitatea este anterioară, ea fiind "diferenţa substanţei" (**Metaph.**, V, 14, 1020 a). Greu de ales între una şi alta, dar dacă ţinem seama şi de pasajul din **Metaph.**, XII, 1069 a, unde nu se face o

simplă enumerare, ci se apasă pe ordinea în succesiune: mai întîi subst. şi "după ea vine calit...", aceasta pare a fi cea mai potrivită sistematizare, în limitele aristotelismului. Dar nu numai atît, pentru că această ordine fiind a metafizicii, este prin întemeiere şi cea mai puternică. În urmare, din acest punct de vedere, subst. este **astfel** şi numai întrucît se diferenţiază **calitativ**, este calitatea a ceea ce "poate fi împărţit în două sau în mai multe elemente", căci fiecare dintre acestea, "este, prin natura sa, un lucru, unul şi determinat" (**Metaph**., V, 13, 1020a). În fine, cît priveşte completitudinea, orice sistem categorial care are un principiu, în limitele de funcţionalitate ale acestuia, îşi este suficient sieşi. De aceea, judecata asupra numărului categoriilor se supune celei asupra principiului sistemului. Numărul, ca atare, nu spune nimic, pentru că orice sistem nu poate să aibă decît atîtea sau atîtea categorii. Un sistem alcătuit dintr-o infinitate numerică de elemente, este un non sens. Mereu alte construcţii nu sînt în funcţie de identificarea numerică a categoriilor şi de mulţimea lor, ci de alegerea principiului (Să se vadă şi **Nedumeririle** lui Dexip, şi **Prolegomenele** lui Ammonios, în **Com. la Categ. lui Arist**.).
3. La stoici, în sugestie aristotelică, în corespondenţă la substanţă, Ti, Ceva, cvadruplu determinat: ca Substrat – substanţă, (subiect) – τὸ ὑποκείμενον, prin Calitate – τὸ ποίον, ca Stare sau mod de a fi – τὸ πόσ ἐξόν şi ca Relaţie între stări – τὸ πρός τί πός ἐξόν. Substratul numeşte materia universală (ca natură) a tuturor lucrurilor ce "nici nu creşte, nici nu scade" şi pe cea particulară, adică a fiecăruia în parte şi care

"poate creşte şi scădea" (Diog. Laert., VII, 150). În cea de a doua determinaţie, deci, semnifică în ordine cantitativă. Calit. la rîndul ei, stă pentru forma (calit.) proprie (ἴδιός ποίον) a oricărui lucru, aceea care unifică şi dă individualitate. Subst. şi calit. dau seamă de corporalitatea sau realitatea lucrurilor, în timp ce starea şi relaţia ţin de *incorporal* (s.v.).

CAUZĂ (αἰτία)

lat. *causa* (Cic., **De Fato.**, 9, 14, 15, 18, 19); rom.: pricină (Cantemir, **Ist. ier.**, 167 V, 290, 291, 291 V, 292; Micu, **Înv. met.**, XIV, 126-129; Murgu, **Curs...**, în 48; cauză Poteca, **Elementari...**, cap. Ontologhie). Cum, aristotelizînd, principiul este şi c. primă, istoria conceptului începe cu Thales încă, numai că o istorie implicită. De altfel, pythagoricii, cel puţin, avea să prevină Stagiritul, nu vor fi precizat "în ce chip numerele sînt cauze pentru substanţe..." (**Metaph.**, XIV, 5, 1092 b 9). Oricum, de la Thales la Anaxagoras, apa, ἀπείρον-ul, aerul, unitatea şi numărul pythagoric, caldul şi recele din "fizica" parmenidiană, focul, cele patru "rădăcini" empedocleene ori homoiomeriile şi *nous*-ul erau puse şi în termen cauzal. Istoria explicită (ca teoretizare) începe ceva mai tîrziu: cu Herodot (istoricul are datoria să cerceteze şi cauzele – καὶ δί ἐν αἰτίην– războaielor...; I, **Preambul**), cu Democrit care ar fi scris chiar cîteva cărţi de reflecţie în materie: **Cauzele cereşti, Cauzele mişcărilor din văzduh, Cauzele fenomenelor de pe pămînt, Cauzele care privesc focul şi lucrurile care se află în foc, Cauzele sunetelor, Cauzele seminţelor plantelor şi fructelor,**

Cauzele referitoare la animale, Cauze variate. Asemenea tuturor filosofilor de dinainte ar fi pus în identitate principiul şi *c.*, aceasta în ordine metafizică. În fizică însă, pentru a explica naşterea lumii ar fi recurs la hazard ca *primum movens*, *c.* ieşirii lucrurilor din inerţie. De o ontologie a cauzalităţii se poate vorbi numai începînd cu Platon şi Aristotel, care statornicesc conceptul, îi identifică funcţionalitatea explicativă, disting sensuri (După Mauthner, 51 bis, p. 57 şi urm., 64, primul, 41, al doilea). Socotind că derivă etimologic, din "aceea prin care (δί` ὁ) există ceva" (**Crat.**, 413 a), mai înainte de toate, în perspectivă sistematică, Platon pune formele (ideile) în termen de *c.*, fiind temeiul şi numai ca temei.

Altminteri, drept *c.* "a mişcării sau schimbării" lucrurilor sensibile, ele nu mai operează (Arist., **Metaph.**, I,9,991 a 11). Lungul şi, în acest sens, extrem de lămuritorul pasaj din **Phaidon**, 96a – 102, ne dă însă explicaţia acestei omisiuni, doar metodice. Obiectiv istoric este atestată "secvenţa" physiologistă socratică. Punîndu-l pe Socr. ca personaj să-şi evoce această experienţă ("În vremea tinereţei mele eram împătimit peste măsură pentru acea formă de ştiinţă care poartă numele de cercetare a naturii..." 96a-b), Platon întreprinde o critică a conceptului tradiţional al *c.* şi o punere a lui între paranteze, nu pentru vidul de semnificaţie ci cu scopul, transparent, de a-l legitima metafizic. "Mi se părea că este un lucru minunat să ştii, despre oricare lucru, care e cauza pentru care ia fiinţă – δι ὅτι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται, pentru care este – δ`ὅτι ἐστὶν", mărturiseşte Socr. (**ibid.**). Însă toate

acestea rămîneau în strictă determinaţie fizică. Or, se cuvenea depăşirea într-un orizont metafizic: "de fapt,... cîtă vreme mă potrivesc acestui fel de cercetare (fizic, n.n) mie îmi rămîne neştiut de ce anume lucrurile iau fiinţă, pier, ori sînt" (97 b-c). De aici şi speranţa lui Socr. - Plat. în *Nous*-ul anaxagorian, că "o asemenea cauză", a tuturor celor ce sînt, se nasc şi pier, putea să dea seamă, în cercetare, atît a modului "cel mai bun" în care lucrurile există cît şi a excelentei "pasivităţi sau activităţii" lor. Altfel spus, Νοῦς-ul părea să definească principiul care e şi cauză, cauza care e şi principiu, ceea ce însemna o împătrită determinare: formală, materială, eficientă şi finală. Nu este o aristotelizare, ci, mai curînd, desluşirea sursei platonice a viitoarei distincţii. "Şi lămurit în privinţa aceasta (adică a principiului - cauză, n.n.), mi-ar ajunge atîta, n-aş mai dori să aflu o altă specie de cauzalitate" – αἰτίας ἄλλο εἶδος (97c-98s). Cum însă Νοῦς-ul nu era principiul unic, el nu avea a fi "cauza fiecărui lucru şi a tuturor celorlalte" (98 b-c).

Dualitatea: homoiomerii-Νοῦς compromitea coerenţa explicaţiei, de îndată ce o parte nu putea, principial, să comunice cu alta. Cel mult, Νοῦς-ul participa la generare mişcînd şi ordonînd homoiomeriile, fără să constituie hyletic, fără să determine paradigmatic (formal) şi, chiar, deşi Spirit, Inteligenţă, fără să dea răspuns la "pentru **ce este**", "pentru **ce se naşte**" şi la "**pentru ce piere**" lucrul, într-un sens final. De aceea şi părăsirea ipotezei anaxagoriene, insuficientă metafizic, pentru "alt tip de *c*.", – τῆς αἰτίας τὸ εἶδος, posibil prin fixarea în altă "ipoteză", anume în aceea a

existenţei unui Frumos în sine, a unui Bine în sine, a unui Mare în sine, pe scurt a Formelor ca Forme (100 b-c). În urmare, fiind principiul, Formele sînt şi *c.*, dar cu o specificaţie de tot necesară. În identitate absolută cu sine, principiul (Forma-Formele) nu are a trece, ca atare, în ceea ce întemeiază.

Metafizic, problema cauzalităţii, deci, nu se pune dinspre fiinţa în sine, ci dinspre fiinţa determinată. Aceasta, efect-scop, este ceea ce este prin întemeiere, adică, platonic, prin participare: "singura *c.* pentru care acel lucru este frumos este participarea la Frumosul în sine; şi la fel pentru rest" (100 c-d), de vreme ce "singurul fel în care ceva, orişice, accede la existenţă este participarea lui la esenţa proprie a fiecărei realităţi la care participă" (102 c-d). Pe această cale se făcea deschiderea către justificarea metafizică a *c.* şi totodată apărea, abia de acum, în mod expres, reflectat, problema determinaţiei fizice. Întemeiate, prin participare, lucrurile îşi luau existenţa din temei, ele fiind **după** acesta şi **datorită** lui. Dar, de unde dimensiunea metafizică şi aceea fizică a lor. Căci insuficiente ontologic, prin aceasta şi de aici, modul de a fi distinct. Întrucît nu au temeiul în şi prin sine, în raport cu fiinţa, lucrurile mai curînd nu există, dar fiind întemeiate, ele sînt. Nefiinţă şi fiinţă, totodată ele sînt o "diadă", care le şi explică faptul de a fi născute şi pieritoare. Că se nasc şi pier nu rezultă direct din raportarea la fiinţă, aceasta în regim absolut. Lucrurile sînt aşa cum sînt întrucît trec mai în faţă nefiinţa, ca altceva decît fiinţa. Prin urmare, nefiinţa este mediatoare. Nefiinţă şi fiinţă, lucrurile ţin de principiu fără a-l reproduce

întocmai; l-ar dubla. După ființa în sine dar şi altcum, lucrurile au în sine cauza coruptibilității lor. Se poate, deci, vorbi, în ordine fizică, de o autocauzație, ceea ce este fundamental în etiologie. Problema "amestecului", deocamdată, numai în forma abstractă a dualității Neființă-Ființă reluată în **Philebos**, cîştigă în concretețe. Reduse numeric la 5 şi puse ca genuri (Finitul, Infinitul, Amestecul, Separația şi Cauza, v.d. şi art. *Formă, Platonism*), Formele, aici în deosebire de semnificația lor, în **Sofistul**, "esențe ale întemeierii realului", "par a fi modalități ultime şi ireductibile ale putinței de a fi activ şi pasiv" (Robin, 63 bis, p. 1485, n. 47). Dacă aşa stau lucrurile, *c.* apare ca principiul activ, în starea excelenței, în timp ce Finitul- Infinitul, prin raportare la Amestec, doar ca genuri condiționate. În regim ontologic superior, *c.* este principiul Bine însuşi, dar acesta ca activitate. Căci, în absolut, unul şi indeterminat, Binele se dezvăluie ca Frumos, Proporție şi Adevăr prin care este şi *c.* a amestecului. Cum, Frumosul, Proporția şi Adevărul sînt autodeterminări ale Binelui, prin aceasta sînt în genul acestuia, *c.* însăşi va fi bună. Deci, cu Binele ca punct de plecare, *c.* are în ea şi scopul (**Philebos**, 65a). *C.* primă şi finală, totdeodată, Binele funcționează astfel într-o ordine preponderent metafizică. Atunci însă cînd avea să pună problema lumii în raport cu principiul – *c.*, Plat. va recurge la altă structură şi ea, în perspectivă, doar ipotetică sau, poate mai exact, simbolică. Interpretînd lumea, ca pe o operă (lucrare) şi Demiurgul ca pe un artizan (lucrător), în **Timaios**, filosoful presupune motivul sufletului pe care însă îl cosmologizează dacă nu

în mai mare măsură decît o făcuse în **Phaidros**, oricum, altfel, printr-o resemnificare pentru reconstrucţia cosmologică.

Întreprinzînd opera de cosmologizare, Demiurgul va fi creat mai înainte de toate un Suflet al lumii, menit să acţioneze cauzal. Instituit cu acest scop, Sufletul lumii urma să fie ansamblul cauzelor prime, hotărîtoare, în deosebire de seria "cauzelor secundare, de care Demiurgul se serveşte pentru a realiza, pe cît este posibil ideea celui mai bun" (**Tim**., 46b-47a). Faptul, ca atare, era pus încă în **Phaidon**, 99a-b, dat în limite strict antropologice – psihologice şi, în acelaşi timp, cu identificarea cauzelor din a doua serie, mai curînd cu nişte condiţii: "dacă cineva ar spune că fără asemenea lucruri, fără oase, fără muşchi, fără cîte mai am (ca fiinţă omenească, n.n.) n-aş fi în stare să execut ceea ce cred de cuvinţă, ar rosti un adevăr. Dar a pretinde că ceea ce săvîrşesc – şi săvîrşesc cu spiritul meu – se datorează unor astfel de cauze şi nu faptului că aleg cel mai binele, înseamnă să-ţi iei faţă de limbă o nemăsurată libertate. Înseamnă să nu fii în stare să faci distincţie între ceea ce este *c*. în sensul strict al cuvîntului şi ceea ce apare ca indispensabil pentru ca o *c*. să se poată exercita ca atare". În **Tim**., 46c-e, 68e-69a, distincţia este extinsă cosmic. Primele cauze sînt în conceptul cel mai pur şi propriu; celelalte însă, asemenea oaselor, muşchilor etc. ajutătoare: "trebuie să distingem două specii de *c*., tratînd despre cele care acţionează cu inteligenţă şi produc efecte bune şi frumoase ca şi despre cele neraţionale, acţionînd la întîmplare şi fără ordine" (**Tim**., 47a-b).

Pentru că sufletul are inteligenţă, el ţine de prima serie, pe cînd focul, aerul, apa şi pămîntul, bunăoară, de cea de a doua. Determinate şi, astfel, finale, acţiunile Sufletului lumii, instrumentale celelalte, ele se presupun, totuşi, de îndată ce primele lucrează prin cele secundare, iar acestea sînt, cauzal, prin acelea. În **Legile**, 897a, distîncţia şi descrierea, funcţionalitatea mai cu seamă se completează prin raportare la *mişcare* (s.v.). Existînd "mişcări de eficacitate primă" şi "mişcări de eficacitate secundă", cele dintîi includ "cauzele prime", pe cînd celelalte, pe cele auxiliare (**Leg.**, 897 a; vd. şi Robin, 62, p. 223-224). Neconstituit într-o etiologie sistematică, tocmai de aceea, platonismul este programatic. Aproape nimic nu urma să statornicească Arist. în afara sugestiilor, întrebărilor, nedumeririlor revenirilor, chiar a contradicţiilor platonice. Primul teoretician, în sens riguros epistemologic, Arist., este ceea ce este prin percepţia exactă a programului platonic dar şi prin capacitatea de a trece de la posibil la actual. Pentru că orice cunoaştere este cauzală ("sîntem de părere că avem cunoaştere deplină despre un lucru... cînd credem că am cunoscut *c.* de care depinde lucrul.." – **An. sec.**, I, 2, 716), aceasta în ordine materială şi întrucît, formal, "premisele trebuie să fie cauzele concluziei, mai bine cunoscute decît ea şi anterioare ei: cauzele sale, fiindcă noi avem cunoaştere a unui lucru numai cînd îi cunoaştem *c.*; anterioare, pentru că sînt cauze, cunoscute mai înainte, nu numai ca simplă înţelegere a sensului lor, ci şi ca luare de cunoştinţă că ele există" (**ibid.**), în mod firesc, "ştiinţa supremă" (filosofia) are a se îndeletnici "cu primele

cauze şi principii" – τὰ προτά αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς (**Metaph.**, I, 1, 981b 28-29). De aceea, într-un fel, tot una cu principiul ("principiile substanţelor pot fi considerate drept cauzele tuturor lucrurilor"), *c.* primă este în întreită specificaţie, cîte principii în descriere fizică, sînt. Cel mai adesea însă Arist. vorbeşte de patru speţe ale *c.* prime: "într-un sens prin *c.* înţelegem substanţa formală (οὐσία) şi eviditatea (τὸ τί ἐν εἶναι); în altul, cauza este materia eficientă (ὕλη) şi substratul (ὑποκείμενον); în al treilea rînd este începutul mişcării, iar în al patrulea, cauza este ceea ce arată pentru ce (τὸ οὗ ἐνῆκα) sau binele, căci binele este scopul (τέλος) întregii generări şi mişcări" (**Metaph.**, XIII, 2, 1069b 33-34; I, 983a 25-35). Totuşi, dacă principiul şi *c.* sînt una, ce raţiune să aibă distincţia? Dacă are, dar şi dacă nu are, de ce trei dintr-un punct de vedere, patru din altul, şi apoi de ce numai, în cazul că sînt numai trei ori patru tipuri de *c.*? Acel ceva datorită căruia un lucru este şi ia naştere, principiul este, totodată şi *c.*, aceasta, însă numai prin raportare la ceea ce rezultă, la substanţe. În limite strict metafizice, principiul, de altminteri, unul, ca specificaţie este numai formă şi materie. Cît mai e şi privaţiune, este înlăuntrul distincţiei, lipsa fiind limita prin raportare reciprocă a formei şi materiei, şi deci limitarea uneia prin şi de către cealaltă. Faptul este hotărîtor pentru punerea lor în regim cauzal, căci una fiind ceea ce este şi prin ceea ce nu este (forma care nu e materie şi materia care nu e formă), ele se întregesc în unul alcătuit. De aici şi trei principii-cauze, adică, de o dată, forma (*c.* formală), materia (*c.* materială) şi

datorită privaţiunii, putinţa acestora de a fi factori constitutivi şi agenţi. Dar tot de aici şi patru, prin aceea că, în condiţia în care "ceea ce schimbă ceva este *c.* schimbării", determină şi în ordinea scopului (**Metaph.**, V, 2, 1013 a 30).

Aceasta în sensul că mai înainte de orice, întrucît este, substanţa apare ca scop. Dacă, după Wieland (76, p. 266) "cauzele aristotelice sînt în primul rînd cauze ale lucrurilor" în existenţa lor şi numai apoi ale proceselor rezultă că toate cele ce sînt (şi se schimbă), sînt (şi se schimbă) final (vd. şi art.*Scop*). Principiul însuşi, de altfel, ca început, în urmare firească, este şi scop, cam ca într-un cerc în care orice punct este şi alpha şi omega. Poate mai cu seamă din acest punct de vedere principiul şi *c.* sînt în sinonimie (cît sinonimia poate să fie perfectă); trebuie specificat că identitatea are valabilitate numai în limitele a ceea ce Arist. numea *c.* primă. În cîmpul cauzelor "secunde", însă situaţia se schimbă, deopotrivă în regim ontologic (nu mai au primat) şi numeric: "modalităţile cauzelor sînt multe la număr" (**Phys.**, II, 3, 195a). În **Metaph.**, V, 2 ca şi în **Phys.**, II, 3, unde se face "un studiu sistematic al cauzelor" (Gigon, p. 164) Arist. distinge în serie secundă, următoarele tipuri: *c.* accidentale, *c.* ajutătoare, *c.* mijlocitoare, *c.* particulare, *c.* generale, *c.* actuale şi *c.* potenţiale.

Primele ar fi acelea care într-o determinare anume pot să producă sau nu. Polyclet, de pildă, este pentru statuie o asemenea *c.*, dar **accident** poate fi şi genul. "C. unei statui este o dată Polyclet şi totodată sculptorul, care întîmplător poartă numele de Pol." Mai mult,

cum sculptorul este om şi omul vieţuitoare, intră în discuţie şi genurile supraordonate, "care cuprind accidentul". Dar dacă statuia este opera lui Pol. şi Pol. este om şi omul vieţuitoare, acest vieţuitor om cu numele Pol. îi este *c*. Aceste "feluri de cauze", prin urmare, "sînt reunite în aceeaşi noţiune; cînd de ex., vrem să arătăm cauzele statuii, nu spunem pe de o parte Pol. şi pe de alta un sculptor, ci sculptorul Pol.". În funcţie de individual, dar şi de genurile supraordonate, de ceea ce este mai apropiat sau mai depărtat, de posibilităţile de reunire a cauzelor, acestea, în limitele regimului de existenţă accidentală, deşi par nesfîrşite ca tipuri, sînt reductibile la şase. (**Metaph.**, V, 2, 1014a). După reconstituirea lui Tricot (70, p. 165) cele şase specii de *c*. accidentale sînt: *c*. individuală (sculptorul, pentru statuie), genul *c*. individuale (artistul), *c*. accidentală (Pol.), genul *c*. accidentale (om), reunirea cauzei id. şi a cauzei acc. (sculptorul P.), reunirea genului *c*. individuale şi a genului *c*. accidentale (omul artist). *C*. ajutătoare, la rîndul său, numeşte ceea ce cu necesitate condiţionează. Tricot, de altfel, şi traduce συναίτιον (συναίτιος, care este *c*. unui lucru oarecare împreună cu altceva, care contribuie la..., care este *c*. accesorie sau secundară) prin condiţie, ceea ce semnifică exact în această ordine, ca în exemplul: "respiraţia şi hrana le sînt necesare vieţuitoarelor. Căci fără de acestea ele nu pot subzista" (**Metaph.**, I, 5, 1015 a). Despre *c. mijlocitoare*, apoi, se poate spune că apare "atunci cînd luăm în considerare o înlănţuire de cauze... care au la un capăt al lor o *c*. primă, iar la cealaltă extremitate o *c*. ultimă". Există, deci, doi ter-

meni care delimitează o serie, toate elementele acesteia intrînd în categoria cauzelor intermediare, două, trei sau mai multe, faptul "nu are nici o importanţă". Este însă important să admitem că întrucît "la capătul de sus al seriei este un principiu", nu se poate gîndi coborîrea din cauză în cauză, la nesfîrşit, existînd un prim termen "veşnic" şi un scop "care nu este mijloc pentru nici un alt lucru",toate fiind mijloace pentru el (vd. şi art. *Mişcare*, *Prin motor*, *Schimbare*).

Cu valabilitate în ordine fizică, de îndată ce presupune o relaţie, între substanţele prime, ca şi între cele secunde (speciile, genurile), *c*. mijlocitoare nu au şi valabilitate metafizică, sau nu în primul rînd metafizică. Principiul "nu este un mijloc pentru nici un lucru" (**ibid.**, II, 2, 994a - 995a; XIV, 4, 1091b). De aceea, ele, ca de altminteri şi cele ajutătoare sau particulare şi universale, actuale şi potenţiale pot fi identificate mai cu seamă funcţional. Altfel, tipologic, adică, toate intră în varii categorii. *C*. ajutătoare, de pildă, sînt, în acelaşi timp şi mijlocitoare şi accidentale. La rîndul lor, *c*. particulare şi cele generale, ca în exemplul: "*c*. vindecării este medicul, dar şi omul cu experienţă " (**ibid.**, V, 2, 1014 a 30) ţin de cele mijlocitoare şi de cele ajutătoare. *C*. actuale şi potenţiale sînt corelative şi comunicabile, în raport cu cele accidentale, particulare şi generale. *C*. actuală şi *c*. potenţială ca atare, nu există "pentru că şi cele luate în înţeles propriu şi cele luate ca accident, unele sînt înţelese ca fiind cînd potenţial, cînd în act, cum este, de pildă, pentru construcţia unei case constructorul, sau constructorul construind". Actuale sau potenţiale, *c*. care apar astfel sînt şi ele de

interferenţă: cu cele accidentale, cu cele mijlocitoare, dar mai cu seamă cu cele "prime". De fapt, şi sînt, la limită reductibile la acestea (vd. şi art. *Act.*, *Putere*), în principiu ca toate celelalte. Prin aceasta, sistemul nu pierde ci cîştigă, organizîndu-se în jurul celor patru. Gigon (30, p.166) distinge între o dispunere pe orizontală în care stau cele patru tipuri de *c*. prime şi alta pe verticală: cele interferente, ceea ce înseamnă că secunde şi, totodată, în conceptul relativului. În urmare, ele aduc mai curînd cu o seamă de semnificaţii sau funcţii distincte ale celor patru tipuri, polisemice (Wieland, 76, p. 262), decît cu genuri recognoscibile ca atare. De aici şi supleţea şi operaţionalitatea sistemului. Cu toate acestea, el intră pentru un răstimp îndelungat ca într-un orizont de aşteptare, după ce este trecut prin filtrul criticii reconstructive a scepticilor. Ca, de altminteri, şi doctrinele corespunzătoare, epicuriană şi stoică, acestea mai puţin relevante. "Sarcina ştiinţei despre natură, socotea Epicur, perfect admisibil, este să ne informeze cu precizie asupra cauzei fenomenelor celor mai importante" ceea ce vine imperativ din însuşi modul de a fi şi de a se împlini al fericirii omeneşti. Mobilul şi scopul, deci, sînt antropologice şi morale. Aşa stînd lucrurile, cunoaşterea trebuie să fie riguroasă: "în doctrinele care se ocupă cu fenomenele cereşti nu se pot da explicaţii multiple sau admite că un anumit fenomen ar putea fi altfel decum este, ci trebuie să fim siguri că în natura nemuritoare şi fericită nu există nimic din cele ce ar fi în stare să producă vreo discordanţă şi nici vreo tulburare". Aşadar, numai cu luare în seamă a celor cu valoare

paradigmatică, fericirea, în cele din urmă ca ataraxie, devine posibilă. Şi aceasta deopotrivă subiectiv, întemeindu-se pe raţiune, şi obiectiv, întrucît etiologia care o serveşte, trimite la principiile – cauze. Determinate şi paradigmatice pentru "fenomenele particulare", ele sînt observabile prin acestea ("cauzele fenomenelor cereşti şi a tot ceea ce este imperceptibil simţurilor le vom putea determina sesizînd cu atenţie în cîte moduri, un fenomen asemenea se produce pe pămînt"), fără a fi însă reductibile ontologic. Secunde, fiind întemeiate, "fenomenele particulare", în deosebire de cele "cereşti" care există "într-un singur mod", sînt produse "în mai multe moduri". Policauzate, ele nu intră într-o ştiinţă riguroasă, de aici şi disconfortul pe care îl generează, sub raport moral. Căci incertitudinea şi imprevizibilul produc frica atîta de tulburătoare (**Scrisoare către Herodot,** 79-81, în Diog. Laert., X).

Necesare pentru cunoaşterea cauzelor prime, nefiindu-şi suficiente, cele "particulare" nu pot fi decît în condiţie de mijloc. Tot două tipuri vor fi distins şi stoicii numai că urmînd altă logică, raportate cum sînt, mai cu seamă la destin şi libertate. Primul ar subîntinde *c.* strict antecedente (αἰτία οὗ οὐχί ἄνευ) sau, în denominaţie hrysippiană, auxiliare şi proxime, ţinînd de destin, în timp ce al doilea, pe cele imanente (αἰτάα δι` ὀ) sau perfecte şi principale, fiind în puterea noastră. "Printre *c.*" va fi spus el în reproducerea lui Cic. (**De fato**, XVIII, 41)," unele sînt perfecte şi principale (*perfectae et principales*), iar altele, auxiliare şi proxime (*adjuvantes et proximae*)". Admiţînd că toate

se întîmplă prin destin, în virtutea *c.* antecedente, nu vrem să spunem prin *c.* perfecte şi principale, ci prin *c.* auxiliare şi proxime... Dacă toate se întîmplă prin destin, rezultă că vin prin *c.* anterioare şi nu prin cele principale şi perfecte, ci prin *c.* auxiliare şi proxime, întrucît aceste *c.* nefiind în puterea noastră, voinţa n-ar mai fi în puterea noastră. După Cic. (**ibid.**, XVIII, 43), "raţionamentul" este îndreptat contra celor ce adaugă destinului necesitatea, nu însă şi împotriva "celor ce afirmă că există *c.* antecedente care nu sînt perfecte şi principale". *Lato sensu* şi celelalte, imanente, sînt prin condiţia de a fi a *c.*, antecedente. Astfel, "asentimentul nu poate să aibă loc decît sub impulsul unei reprezentări", dar antecedenţa se supune acestor două determinaţii esenţiale: a adjuvantei şi proximităţii. Ca în cazul cilindrului (exemplul este al lui Hr.), care deşi se mişcă sub un impuls, nu acesta îi dă proprietatea de a se învîrti, tot asemenea, reprezentarea, antecedentă, "îşi imprimă forma în suflet, numai că asentimentul este în puterea noastră" şi deci el "se va mişca prin forţă proprie şi prin natura sa" (în Cic., **op. cit.**, XIX, 43). Altfel spus, sîntem determinaţi din afară, aparţinînd lumii ca un sistem (stoician, ca un organism, ca o fiinţă vie), dar avem şi acea autonomie sau acel determinism propriu care sînt libertatea noastră. Aceasta şi este latura cea mai importantă a teoriei stoice a libertăţii (vd. şi *Asentiment*, *Libertate*). Restul, cu reducerea *c.* la corp, nu mai prezintă acelaşi interes, exceptînd, poate, doar faptul asimilării efectului cu un *incorporal* (s.v.): "pentru stoici orice *c.* este un corp", însă efectul "este incorporal: de ex. cuţitul, asupra cărnii, produce un

efect incorporabil; tăierea este un atribut " (Sext. Empir., **Adv. math.**, IX, 211). La rigoare, totuşi, *c.* nu este "cuţitul", ci acţiunea lui. Această latură, de altminteri, le va fi prilejuit scepticilor critica atît de modernă a conceptului tradiţional al *c.* Provocaţi, poate, de înţelesul stoic, aceştia aveau să-l recerceteze în toată istoria lui şi, de ce nu, într-o paradigmă chiar. De aici şi radicalitatea şi mereu actualitatea criticii, o critică, aşa zicînd, printr-o parafrază la Kant, nu a concepţiilor, nu a cărţilor, ci a fundamentelor. Dogmaticii, adică stoicii şi epicureicii, dar şi platonicienii sau aristotelicienii, aveau să spună scepticii (în reconstituirea lui Sext. Empir.), vor fi căzut de acord că "este *c.* lucrul în virtutea acţiunii căruia se produce efectul". Luînd în seamă toate cele ce sînt şi se întîmplă nu putem să-i negăm existenţa: "probabil că este". Altminteri, în cazul deja absurd că lucrurile s-ar mişca, toate s-ar naşte "la întîmplare". Bunăoară, caii din şoareci, iar elefanţii din furnici. Problema este însă alta, de îndată ce sînt şi "suficiente motive de îndoială în existenţa ei, anume, aceea a conceptualizării necontradictorii. Cîteva dificultăţi care impun prudenţa metodică, mai întîi aceea a cercului vicios. Noi nu sîntem în măsură să identificăm c. unui efect decît prin perceperea acestuia ca efect al acelei *c.* Dar dacă nu putem cunoaşte *c.* decît după efect, de unde ştim că acest efect este produs de această *c.*"?

Cercul se închide, căci "pentru a gîndi *c.* trebuie cunoscut mai înainte efectul, iar pentru a cunoaşte efectul,... trebuie cunoscută în prealabil *c.*". În al doilea rînd, dificultatea legată de regresiunea la nesfîrşit,

care ar pîndi orice explicaţie etiologică (dincolo de cadrele criticii sceptice, care constituie o capcană în orice etiologie insuficient de reflexivă). Spunem că efectul are o *c*., deci trebuie să cercetăm nu numai efectul, ci şi *c*. Cînd însă "sîntem în situaţia de a investiga dacă există *c*.", în mod necesar ajungem să ne întrebăm dacă nu trebuie să admitem o *c*. a cauzei şi tot astfel "la infinit". "Dar este imposibil să înfăţişezi *c*. infinite ca număr". O ieşire din situaţie ar părea, totuşi, să fie, presupunînd că, întrucît îl determină, *c*. "subzistă ca producătoare a efectului" sau nu mai este *c*. Admiţînd-o, trebuie s-o punem în condiţia anteriorităţii: "să preceadă avînd caracterul de producătoare a efectului". Însă *c*. este relativă la efect, adică în raport cu acesta, chiar de el. În acest caz, "nu poate avea prioritate în existenţă faţă de efect". Or, şi într-un fel şi în altul, nici dacă este totuna cu efectul, nici dacă are existenţă de sine stătătoare ea nu mai produce, deci nu mai are funcţie "cauzatoare". "Concepută în relaţie cu efectul", pentru că în stare de coexistenţă se dezvăluie ca efect, iar în anterioritate nu se mai defineşte relativ, nu poate fi gîndită necontradictoriu a avea "existenţă substanţială".

La limită, cu aceeaşi demnitate, probele pro şi contra ne îndreaptă către singura atitudine posibilă: "să ne suspendăm judecata în privinţa existenţei reale a *c*." (**P.H.**, III, 17- 30). În context, datorită instrumentării sale prin opoziţie, din acest motiv a putut şi poate să treacă drept negativistă, respingînd o paradigmă părelnic confirmată chiar de bunul simţ. O reevaluare ca integrare în conştiinţa filosofică post-antică intervine

tîrziu, abia cu Hume, dar decisiv pentru recuperarea modernă. Oricum, scepticismul este marea încheiere ca şi marea deschidere a etiologiei antice. În timpul său istoric, de fapt pînă la sfîrşitul antichităţii, nici nu există, de altminteri, în ordinea construcţiei, o replică pe măsură. În succesiune aristotelică tîrzie, *Alexandru din Aphrodisia* (s.v.) redefineşte, totuşi, tradiţional *c.* antecedentă, anterioară efectului şi, de aceea, cu acesta din urmă previzibil, printr-o cunoaştere riguroasă (**Despre destin**, 173, 14). Cu mult mai sugestivă este poziţia plotiniană, atît prin construcţie cît şi printr-un anume criticism, coparticipant la resemnificarea paradigmei platonice-aristotelice. Asemenea celei sceptice, critica plotiniană, deşi porneşte de la "evenimente", le transcende într-o cercetare a fundamentelor în ordinea conştiinţei. Astfel, pentru legitimarea metafizicii şi pe această cale, Plotin (s.v.) previne asupra pericolului regresiunii la nesfîrşit, în condiţiile în care Unul nu este luat ca termen ireductibil sau nu poate fi demonstrat ca atare. Principiu, Unul este şi *c.* a cauzelor. Dar cum, şi mai ales, prin ce modalitate scăpăm de întrebarea devastatoare: dacă orice *c.* este relativă la efect, ceea ce înseamnă că este şi efect, atunci, nu cumva şi principiul este determinat de ceva care îi precede? Venită dintr-o eroare, totuşi stăruind, întrebarea se cuvine a fi repusă pentru dezvăluirea mecanismului de instituire. "Ceea ce va face s-o punem este faptul că noi, mai întîi, reprezentăm spaţiul şi locul ca haos, şi, apoi, introducem în acest spaţiu şi în acest loc, construite de imaginaţie ori reale, Principiul, ca apoi să ne întrebăm asupră-i: de unde şi cum a venit? De ce şi

cum e prezent şi ce este: a ieşit din haos, a venit de undeva din afară?" Eroarea, deci, stă în aceea că extindem în zona metafizicului ceea ce este propriu doar fizicului. Dacă, în limitele acestuia din urmă, orice lucru este într-un spaţiu şi într-un timp, nu la fel se poate spune despre principiu care, subiect absolut, nu are a sta în şi prin altceva. În consecinţă, nu principiul stă într- un spaţiu, ci spaţiul este atribut al său. Unul "nu este relativ la nimic, întrucît subzistă prin sine, preexistînd tuturor lucrurilor" (**Enn.**, VI, 8, 12). Aşadar, în identitate cu sine însuşi, Unul, suficient sieşi, îşi este, deopotrivă, *c.* şi efect ce funcţionează paradigmatic în raport cu inteligibilele (vd. art. *Ideea, Inteligibil, Plotin*). Aceasta înseamnă că Ideile înseşi vor fi sau vor avea în sine *c.* generatoare şi raţiunea de a fi (τό διότι). Ele însele după model, ceea ce vrea să spună că, ontologic exterioare aceluia, la rîndul lor, generază întemeind, pe verticală, în afara lor. Dar, exterioare ca efect, întemeiatele (sufletul universal şi sufletele particulare, apoi, prin acestea lucrurile lumii), în măsura în care îşi au raţiunea de a fi în Idei, ca atare stau în identitatea lor. Cît le privim ca efecte, întemeiatele intră în "sintaxa" limbajului fizicii. Dimpotrivă, întrucît *c.* producătoare (paradigmatic), este şi *c.* finală ele sînt descriptibile şi metafizic. Sugestia plotiniană este de o indicibilă subtilitate (vd. şi art. *Finalitate*).

CEBES (Κέβης) din Theba

aprox. 400 ante, discipol împreună cu *Simmias* (s.v.), mai întîi al lui *Philolaos* (s.v.), cînd acesta, la bătrîneţe, ar fi fost găzduit de thebani (cf. Plat., **Phaidon**, 61 d,

e), apoi, al lui Socrate, alături de care a stat pînă în ultimele clipe (**ibid.**, 59c). Ar fi scris trei dialoguri: **Tabloul, Despre ziua a şaptea şi Phrynikos** (Diog. Laert., II, 125). Dintre acestea, s-a păstrat doar primul, într-o variantă cu autenticitate îndoielnică. Deşi cu mai puţine şanse, prezumţia apartenenţei trebuie luată în seamă, cu prudenţă însă. Motivul este alegoric: la intrarea în templul lui Saturn, un tablou dăruit de "un om cu judecată şi învăţat... discipol zelos al lui Pythagoras şi Parmenides", reprezenta o incintă, cu o mare mulţime de oameni în faţa porţii ei şi un bătrîn poruncitor. Incinta simboliza viaţa, mulţimea, oamenii care se pregăteau să intre în viaţă, iar bătrînul, geniul bun (Daimon). În aceeaşi manieră, alegorică, o femeie care arată o mare blîndeţe şi putere de convingere, întinde o cupă cu o băutură făcută din Greşeală şi Prostie; este Făţărnicia. Altele, apoi, simbolizează Părerea, Pofta, Voluptatea, Norocul (cu un picior pe un glob şi oarbă, vrea să spună că darurile obţinute în acest fel nu au nimic statornic), Inconştienţa, Desfrîul, Linguşirea, Pedeapsa, Tristeţea, Durerea, Nenorocirea, Voinţa, Credinţa, Ispăşirea. Cine urmează Credinţa (ca fidelitate, încredere, devoţiune) poate să ajungă la adevărata cunoaştere şi, astfel, dobîndeşte liniştea. Din contră, cel ce va urma Rătăcirea, va sfîrşi în pseudopaideia – în falsa învăţătură (instrucţie). Calea ce duce la cunoaşterea autentică este "anevoiasă, stîncoasă"; "cărările sînt strîmte şi mărginite de prăpăstii". Dar numai ea duce la Adevăr şi Încredinţare, ce stau, pe o piatră pătrată la capătul drumului. Cel ce ajunge în faţa lor, purificat, este trecut în lumea ma-

rilor virtuţi: Ştiinţa, Datoria, Dreptatea, Onestitatea, Cumpătarea, Modestia, Libertatea, Stăpînirea de sine, Blîndeţea, toate fiice ale Fericirii (**Kèbetos Pinax**, în **Epicteti Enchiridon et Cebetis Tabula**, 1670, I, 2-4,6 k 5 şi urm.). Concepţia ţine mai curînd de neopythagorism decît de pythagorismul philolaic, fie şi prelucrat liber. Dar se prea poate ca *Ceb.* să nici nu fi fost propriu zis un pythag., sau oricum nu unul de şcoală. El chiar recunoştea, adevărat că în condiţie de personaj în **Phaidon** (61d), că nu ştie "nimic sigur" privitor la părerile lui Philolaos despre suflet. Ar fi aflat de la el că este oprit "ca cineva să-şi ia singur viaţa", "dar o temeinică învăţătură" în acest sens n-a dobîndit de la nimeni (61e). Cu scrierile proprii pierdute, nu-i putem reconstitui profilul decît aproximativ, urmărindu-i întrebările şi obiecţiile, poate mai curînd nedumeririle, din cele ce Plat. îi pune în seamă, ca personaj, în **Phaidon**. Urmînd textul platonic, *Ceb.* ne apare ca filosof cu deosebire prin inteligenţa şi ştiinţa cu care ar fi ştiut să răspundă îndemnului socratic: "îndreptaţi împotrivă-mi toate argumentele voastre, pentru a vă feri să cădeţi împreună cu mine în greşeala către care m-ar putea duce avîntul meu. Iar eu, apoi, să plec, lăsînd înfipt în voi, ca o albină, acul meu" (91 c). De acord cu Simm. în nedumeririle sale privind supravieţuirea sufletului ("ai dreptate Simm. Se pare că din întreaga demonstraţie... avem doar jumătate, s-a dovedit numai că sufletul nostru există înainte de naşterea noastră. Mai rămîne de dovedit că există deopotrivă şi după ce murim", 77c), neconvins (încă) de demonstraţia socr. (Simm. către Socr.: "Eu îţi voi

spune... de ce anume *Ceb.* nu acceptă ceea ce ai spus", 85b; *Ceb.* însuşi: "Nu contest nici acum că sufletul nostru exista înainte de a intra în această formă corporală... dar el, sufletul ar continua şi după moartea noastră să existe..., nu mi se pare la fel de dovedit" 87a) el contraargumentează cu mai multă hotărîre decît celălalt, însă, oricum, cu scopul de a-l provoca pe Socr.. Ceea ce este şi firesc, Plat. nefăcînd operă de doxograf, ci de construcţie în orizont propriu. Totuşi, acest *Ceb.* (platonic), pare a fi indicativ, fie şi numai atît, pentru cel real.

Revenind, ca Simm., vrea şi el să folosească "o imagine", alta decît aceea a sufletului ca armonie. Că sufletul "este o realitate mai rezistentă decît trupul" mărturiseşte a nu avea nici-o îndoială, aici în deosebire de Simm., ("nu sînt de acord cu obiecţia lui... căci sînt convins că... sufletul este... cu mult superior"), dar ce probe sau argumente s-ar putea aduce pentru nemurirea lui? Ultimul "veşmînt" pe care l-a ţesut "un bătrîn ţesător" (aceasta e "imaginea" promisă), de bună seamă, că îi va supravieţui, ceea ce nu are cum să fie cîtuşi de puţin "un motiv de a afirma că omul este un lucru mai netrebnic şi mai slab decît veşmîntul". Ca ţesătorul, sufletul se foloseşte de "mai multe trupuri" în timpul aceleiaşi vieţi, căci "trupul curge", fiind în continuă prefacere. Aşa stînd lucrurile, tot analogic, n-ar urma că, după moarte, mai întîi, sufletul piere şi abia apoi trupul însuşi dispare ("cînd sufletul moare, el poartă neapărat ultimul veşmînt ţesut de el, iar acesta, unul, îi supravieţuieşte"). În consecinţă, se mai poate admite că sufletul "continuă să mai existe un-

deva"? Admiţînd, totuşi, în suflet o natură suficient de rezistentă pentru a fi în stare să renască de cîteva ori, încă n-am avea dovada că nu va sfîrşi în cele din urmă istovit tocmai de şirul reîncarnărilor. Cum moartea aceasta, a sufletului, nu e ştiută de nimeni, "atunci cel aflat înaintea morţii este cu totul îndreptăţit să se teamă, putînd gîndi că el a fost ultima întrupare" (87b, a, c-e; 88 a-c). Asupra celor de faţă, relatează povestitorul (**Phaidon**), toate acestea ar fi produs, "o impresie dezagreabilă", numai Socr. (care "ştia să primească obiecţii ale tinerilor" cu "blîndeţe", cu "bunăvoinţă", cu "respect") îi îndemnă pe *Ceb.* şi pe Simm. să persevereze: "să nu vă faceţi griji pentru Socr.: păstraţi-le pe toate pentru adevăr" (88c, 89a, 91c). Aceştia însă, care mai curînd aveau nedumeriri decît opuneau alte convingeri, de acuma îl urmează neabătut pe Socr. Încă o dată este greu de făcut distincţia între cele două "vieţi" ale lui *Ceb.* (respectiv Simm.). Dar peste ceea ce are valoare, fie şi numai indicativă, pentru reconstituirea profilului fiecăruia, dincolo şi de preţuirea pe care le-o arăta Plat., în privinţa celor doi, dialogul mai mărturiseşte şi prin "înscenarea" trecerii lor de la un învăţămînt, aşa zicîndu-i, presocratic (pythagoreizant, uşor şi physiologist) la altul socratic. De altfel, ceea ce li se va fi întîmplat şi în viaţa "istorică", ei devenind socratici.

CHARMIDAS (Χαρμίδας) sau Charmadas

(sec. II. ante), discipol al lui *Carneades* (s.v.), întemeietor cu *Philon din Larissa* (s.v.) al celei de a patra Academii (Sext. Empir., **P.H.**, I, 220). Lipsit de origi-

nalitate (Carm. ar fi spus că în timp ce *Cleitomachos* (s.v.) repeta "aceleaşi lucruri ca el", Ch. se exprima "şi în acelaşi fel", Cic., **Orator.**, X), era foarte sever cu alţii, în special cu retorii pentru a nu şti "nimic clar", afară de cei care au învăţat filosofie, şi, totuşi predau oratoria (Cic., **De orat.**, XVIII). Exigenţa lui se baza pe convingerea că "nu există ştiinţă decît acolo unde există un fond de noţiuni cunoscute, adînc studiate, tinzînd spre acelaşi rezultat, cu temeiul în fapte sigure" (**ibid.**, XX).

CHILON (Κύλων) lacedemonianul

Fiul lui Damagetos (pe la 500 ante), unul dintre "cei şapte înţelepţi",autor al unor **Elegii** în "vreo două sute de versuri" (Diog. Laert., I, 68). Surse: Diog.Laert. I, 68-73; Stobaios, **Eclogae**, III, 1, 172. Moralist, el îndemna la cunoaşterea de sine ("Cunoaşte-te pe tine însuţi"), la deferenţă faţă de aproape, la moderaţie, la respect şi înţelepciune (14, "Limba să nu-ţi alerge înaintea minţii") ,la civism (19, "Supune-te legilor") şi, poate, de aceea la împăcare, fiind nedreptăţit, nu însă şi dacă eşti jignit (20, "Dacă ai fost nedreptăţit, împacă-te, dacă ai fost jignit, răzbună-te").Stob. consemnează 20 de maxime atribuite (vd. şi *Bias*).

CLEANTHES (Κλεάνθης) din Assos

în Troada (331-232 ante), desemnat de Zenon stoicul, dascălul său, ca succesor la conducerea şcolii, n-a adăugat ceva esenţial doctrinei; Hrysippos, care i-a fost elev, l-a părăsit, poate, tocmai de aceea. Foarte "harnic", nu avea "aptitudini naturale", era "foarte

încet" şi "lipsit de curaj" (Diog. Laert., VII, 170, 171). Timon scepticul îl executa necruţător: "Cine-i berbecul din Assos ce buzna tot dă printre oameni, leneş, palavragiu, buştean, lipsit d e ' ndrăzneală" (fr. 41, Diels, **Poet. Philos. Fragmenta**). Preţuirea de către Zenon însă este în măsură să contracareze judecata prea severă a scriitorilor antici, din epocă sau de mai tîrziu. Aceasta pe de o parte; pe de alta, fragmentele care au rămas din unele scrieri, pe care tot Diog. Laert., VII, 174, nu neapărat din lipsă de discernămînt, ci din spirit justiţiar, le socoteşte "foarte bune" (din lista de 50 de titluri, doar cîteva, aici: **Despre timp, Despre filosofia naturală a lui Zenon, Interpretări la Heraclit, Despre senzaţie, Contra lui Democrit, Despre zei, Despre îndatorire, Despre virtuţi, Despre libertate, Omul de stat, Despre legi, Despre raţiune, Despre ştiinţă, Despre plăcere, Despre dialectică**, fragmentele ca şi referirile cu caracter doxografic nu-l confirmă ca filosof de anvergură, nici însă nu-l decad din condiţie. Va fi urmat, probabil, învăţămîntul zenonian, neabătut: "doctrina aceasta" privitoare la cele două principii: unul pasiv (material) şi altul activ (raţiunea imanentă, zeul), ne informează Diog. Laert., VII, 134, "este expusă de Z. în tratatul său **Despre fiinţă**, de *Cl.* în lucrarea sa **Despre atomi**", dar şi de Hr., în timp ce etica, în deosebire de ceilalţi stoici, din a doua generaţie, este înţeleasă de el "mai simplu", de altminteri, ca Z. însuşi: "aşa cum era de aşteptat la o generaţie mai veche". Tot ca Z., în **Despre plăcere**. *Cl.* ar fi admis că, în ordine umană, scopul este virtutea, adică viaţa în conformitate cu natura (Diog. Laert., VII, 84, 87). Ceea

ce însă îl individualizează, întrucîtva, este mai marea sa predilecţie pentru interpretarea teologistă a principiului activ. Deşi a inspirat-o, Z. va fi fost mai ezitant. Or, *Cl.*, după ce se va fi aplicat mecanismului sufletesc al justificării divinităţii (patru, după el, ar fi cauzele hotărîtoare: nevoia predicţiei, binefacerile lumii, spaima de furtuni, trăsnete şi, în fine, cea principală, armonia universală) ar fi încercat o argumentaţie, **avant la lettre**, ontologică a existenţei sale: "dacă există în natură ceea ce spiritul uman, raţiunea şi puterea noastră nu sînt în stare să creeze", şi există ordinea eternă a lumii adică, trebuie cu necesitate să fie ceva superior nouă. "Este, deci, ceva care ne depăşeşte. Prin urmare Zeus există " (Cic., **De nat. deor.**, II, 5, 6). Justificat, aşadar, ca "Stăpîn al Naturii", Zeus era pus în identitate cu Principiul – cauză, căci nimic, nici "în regiunea eterată a bolţii divine", "nici pe pămînt", nici "pe mare" nu se împlineşte ceva fără tine, o, Divinitate. Ordonînd cele în "dezordine", punînd în armonie "binele şi răul", pentru că prin natură, în sine, "cele discordante concordă", Zeus este "Regele suprem al Universului", căruia El îi şi adresa acest "Imn(către Zeus)", de slăvire: "O, tu cel mai glorios dintre nemuritori" şi de implorare (în ideal stoic): "Salvează oamenii de răufăcătoarea ignoranţă". Imnul s-a păstrat aproape în întregime (lipsesc doar cîteva cuvinte) în Stobaios, Eclo. **Phys.**, I, 12, p. 25, 3 (Să se vadă, Arnim, **S.V.F.**, I; Bréhier, **Les stoiciens**).

CLEITOMAHOS (Κλειτομάχος) din Cartagina

Hasdrubal, cu numele său adevărat (180? - 110? ante), elev al lui *Carneades* (s.v.) şi succesorul lui la conducerea Noii Academii, poate imediat, poate nu (vd. *Academia*). Cunoscător aplicat al doctrinei Academiei, al peripatetismului şi stoicismului (Diog. Laert., IV, 67), *Cl.* l-a urmat îndeaproape pe Car.: "El afirma că n-ar fi putut să devină ceea ce a fost" fără Car., iar acesta din urmă "repeta adesea că *Cl.* spune aceleaşi lucruri ca şi el..." (Cicero, **Acad. pr.**, II, 45; **Orat**... 16). Sext. Empir., la rîndul său, îi apropia şi el mereu: "a treia Academie, cea nouă, formată de Car. şi Cl.", "Car. şi Cl. susţin că o puternică înclinaţie" (în sensul în care "elevul ascultă de pedagog") "însoţeşte încrederea lor şi credibilitatea obiectului, (**P.H.**, I, 220, 230). Totuşi, fie şi în mică măsură, s-ar fi dezlegat de dascălul său. La cele susţinute de acesta, el ar fi adăugat că "maxima – înţeleptul îşi suspendă adeziunea – poate fi înţeleasă în două feluri. Într-unul, înţeleptul nu-şi dă asentimentul la nimic; în cel de al doilea, el se abţine, nedeclarînd nici că aprobă, nici că dezaprobă... *Cl.* admite prima accepţie, şi nu-şi dă asentimentul; adoptă, de asemenea pe cea de a doua şi ataşîndu-se probabilităţii răspunde cu da sau nu". Iar ca probabile, ar fi mai convenabil să luăm percepţiile care nu ne produc tulburare (Cic., **Acad. pr.**, XXXII). Or, Car. va fi admis că înţeleptul, deşi nu-şi dă asentimentul, totuşi, poate să opineze. Prin urmare, nu mai intră în discuţie suspendarea. Între *Cl.*, care îi mai accepta prezenţa în gîndirea dascălului şi *Metrodoros din Stratonina* (s.v.) care o contesta, s-ar putea spune,

"dar cu rezerve" că întemeietorul Noii Acad. "a renunţat la **epoché**, recunoscînd legitimitatea unor opinii; el este probabilist" (Brochard, 10 p. 135).

CINICĂ, şcoala

Întemeiată de *Antisthenes* (s.v.), discipol al lui Socrate, dar nu un socratic pe deplin (de unde şi punerea învăţămîntului său, ca, dealtminteri, şi a celui cyrenaic, eliac-eretriac sau megaric, sub numele comun (şi convenţional) de cel al "micilor socratici", adică, mai exact, al "celor pe jumătate socratici" (Robin, 61 p. 194-195). Denumirea îi vine de la incintă, un loc la poalele Lycabetului, κυνόσαργες (cîine alb/agil/gras) consacrat lui Herakles, de la modul de comportare, viaţă cîinească (κυνικόσ βίος) ori şi de la una şi de la alta. Fără să aibă un învăţămînt bine organizat, cu intermitenţe "şcoala" supravieţuieşte pînă către sec. III d. Hr. Cel mai proeminent elev al lui An. este *Diogenes din Sinope* (s.v.), acesta cu ceva mai mulţi discipoli cît de cît individualizaţi: *Crates* (s.v.), *Onescritos* (s.v.), *Monimos* (s.v.) De Crat., se leagă *Hipparhia* (s.v.) şi fratele acesteia, Metrocles, cu adepţii săi, Theombrotos şi Cleomenes, ca şi necunoscuţi. Un elev al lui Theombr. este *Menedemos din Lampsakos* (s.v.); acesta însă discipol şi al unui epicurian şi, totodată, cu tendinţe stoicizante. Ceea ce era întrucîtva în mersul firesc al lucrurilor căci, în morală, cel puţin, cinicii sînt, dacă se poate spune aşa, stoici *avant la lettre*. Sau, cel puţin, cinici moderaţi. "An., avea să comenteze Diog. Laert., VI, 15, a fost iniţiatorul apatiei lui Diog., a înfrînării lui Crat. şi a tăriei sufleteşti a lui

Zenon"(stoicul). Există, de altfel, o trecere lină şi de la "ἀπάθεια" cinică la cea stoică (vd. art. *Apatie*). Prin sec. II d. Hr. se înregistrează o încercare de renaştere a "şcolii", oarecum, fie şi veleitar, în orizont distinct, cu Demonax din Cipru, cu Crescens din Megalopolis, cu *Peregrinos din Parium* (s.v.), totuşi, mai mult "practicieni" decît filosofi ai "stilului" cinic.

CLEOBULOS (Κλεόβουλος)

din Lindos (pe la 600 ante), înţelept, din cei "şapte", fără a apărea statornic în multele liste ale acestora. Ar fi cunoscut "filosofia egipteană" (Diog. Laert., I, 89); nesigur însă (de altfel, în loc. cit., "unii spun că a cunoscut-o..."). I se atribuie, prin tradiţie, mai multe cugetări; după Diels (8, 10), numai cîteva: 1. "Măsura e cel mai bun lucru; 3. Trupul să-ţi fie sănătos, ca şi sufletul; 10. Plăcerea, stăpîneşteţi-o. 11. Cu sila nimic nu săvîrşi.13 Roagă-te sorţii. 15. Să socoteşti vrăjmaş pe cel ce urăşte poporul". Scrisoarea către Solon pe care o reproduce Diog. Laert., I, 93 ("găseşti mulţi prieteni şi acasă oriunde te duci, dar, după mine, locul cel mai potrivit pentru Solon va fi oraşul Lindos, care-i sub regim democratic...") este apocrifă.

CLINAMEN (παρέγκλισις)

Înclinare într-o parte, de la παρεγκλίνω - a se înclina într-o parte; κλίνω, a se înclina, a se abate, κλίσις, înclinare, abatere; lat. *clinamen*, *declinando*, *declinatio*, *inclinatio* - (Lucretiu, Cicero). În semnificaţie filosofică de invenţie epicuriană, termenul s-a impus

în forma latină, poate, datorită frecventei întrebuinţări în aceasta. De altminteri, în mod expres, în textele rămase de la Epicur, cuvîntul παρέγκλισις nu se întîlneşte nici măcar o singură dată. Referiri întîlnim doar la discipoli: *Diogenes din Oenoanda* (s.v.) ("Nu ştii că atomii au o anumită libertate de mişcare pe care nu Democrit a descoperit-o ci Ep.? Ea constă într-o înclinare...", fr. 33), Lucr.("Cînd după o linie dreaptă, prin vid cad seminţele prime/ Prin greutatea lor însăşi în loc şi în vreme pe care/ Nu le-aş putea hotărî, se abat puţintel din cale", *decellere* - "căci dacă nu s-ar abate" - *nisi declinare* - II, 217-219, 221), la adversari: *Plutarh*, s.v. (...stoicii şi peripateticienii nu-l iartă pe Ep. de a fi presupus, în ordinea celor mai importante, un fapt atît de neînsemnat ca înclinarea minimă a atomilor..., **Despre agerimea animalelor**, 7). Cic.: ("iată acum erorile proprii lui Ep.", el consideră că aceste corpuri indivizibile... se deplasează prin greutatea lor în jos, în linie dreaptă... Dar, fiind un om subtil, îşi va fi dat seama că dacă toţi atomii se deplasează în jos şi... în linie dreaptă, un atom nu va fi niciodată în măsură să atingă alt atom. De aceea a imaginat următoarea situaţie: a afirmat că atomul se abate - *declinare* puţin..."; "Ep. afirmă că devierea atomilor nu are nici o cauză..", **De fin.**, I, 6, 18-20; Ep. "zice că atomul, căzînd în linie dreaptă... deviază uşor...", **De nat. deor.**, I, 25, b9), ca şi la doxografi neutri, ca Aetios, I, 23, 4; 12, 5; ("Ep. admitea două feluri de mişcare: pe verticală şi de abatere. Atomii se mişcă atît pe verticală cît şi prin deviere..."). Absenţa termenului, în textele epicuriene, dar atribuirea, au pus criticii moderne cîteva

probleme: să fi expus Ep. "doctrina" înclinării în opera pierdută? Să fie, totuşi, aceasta o dezvoltare în epicureismul de după Ep.? Şi cea mai gravă: este ea, în acord cu ansamblul? (Brun, 12 bis p. 76, în notă). Greu de ştiut dacă Ep. va fi pus "înclinarea" în concept de doctrină sau doar o va fi sugerat, cam în felul în care un pasaj din **Scris. către Pythocles** (în Diog. Laert., X, 133) îl atestă: "unele lucruri se întîmplă prin necesitate" altele prin întîmplare, altele prin acţiunea noastră liberă". Ceea ce aflăm de aici este numai o consecinţă, adevărat că majoră, dar, oricum, posibilă (şi inteligibilă) printr-o dezvoltare prealabilă. Fără aceasta, aşadar, nici justificarea fizică (ontologică) a libertăţii umane (căci alcătuit din atomi, cum aceştia erau în măsură să se abată de la mişcarea în linie dreaptă, sufletul urma că se sustrage, prin alegere, unui determinism implacabil). De aceea, cu siguranţă, conceptualizarea însăşi este epicuriană, ea urmînd, poate, unei polemici cu platonicienii şi peripateticienii, în vederea justificării libertăţii sufletului (Bignone,). Chiar dacă va fi fost determinată de o conjuctură, doctrina nu este şi fără de legături organice cu ansamblul, "nefiind un experiment" (Boyancé, 7 bis p. 117). Avînd greutate, în urmare, atomii ar putea "prin abateri mărunte" să frîngă, "legiuirile soartei", căderea în linie dreaptă, adică (Lucr., II, 254). Aceasta, în ordinea dependenţei, este negată şi completată de altă tendinţă. Situaţie contradictorie s-ar parea, de îndată ce *cl.* frînge necesitatea implacabilă a mişcării prin cădere. Numai că, necesară este şi abaterea. Dacă o neagă, negarea, aici, înseamnă limitare. *Cl.*, altfel spus, nu ţine de un plan

ontologic distinct, nu este adică întîmplarea care se opune necesităţii, ci alt tip de necesitate. Dacă ar fi admis doar căderea în linie dreaptă, Ep. ar fi ales să lucreze cu un concept abstract (fragmentarizant) al necesităţii. El însă avea să-i dea acesteia un sens mai concret (ca totalitate), în ciuda obscurităţii care face termenul greu comprehensibil.

Cum abaterea era posibilă în condiţiile unităţii şi ireductibilităţii atomului nu aflăm, ea neputînd veni nici din interiorul fiecăruia, nici din afară. Problema rămîne de nerezolvat, cel puţin în limitele fizicii. Dacă luăm în seamă şi semnificaţia conceptului în cîmp uman; *cl.* începe să pară un expedient. Căci din acest punct de vedere, s-ar putea spune că Ep. (ca mai apoi şi Lucr.) proceda antropomorf, pornind de la mişcarea liberă în ordinea comportamentului uman. Cum aceasta, prin rigorile sistemului atomist, trebuia legitimată fizic, Ep. atribuia libertate atomilor. Faptul este evident şi totuşi *cl.* nu cade în condiţia precară a expedientului. "Ep., constata Cic (**De fin.**,I, 6, 19), afirmă că devierea atomilor nu are nici o cauză". Or, "în fizică nu este nimic mai condamnabil decît faptul de a afirma că un fenomen nu are cauză". Ceea ce e perfect valabil într-un plan, cel fizic, dar nu mai este în celălalt, meta-fizic. O "cauză fizică", aşa cum şi-o reprezenta Cic. mai înainte de orice, ar restrînge semnificaţia devierii atomului la sfera determinismului, problema are sens numai în limite metafizice, de îndată ce principiul este el însuşi cauza, şi încă absolută, ceea ce înseamnă că nu este cauzat. Privit, deci, dinspre metafizică, pentru a nu-i pierde conceptul, nu

avem de ales, *cl.*, asemenea principiului, neavînd o explicaţie cauzală. Obiecţia lui Cic., de aceea, cade. În condiţie de atribut, mişcarea în genere (şi în particular, nici mişcarea prin abatere) nu trimite la o cauză. Dacă ontologia sa este secundă, în raport cu aceea a principiului (atomului), aceasta n-o împinge în regimul unei existenţe care urmează cauzal. Abaterea, în consecinţă, dacă ar fi produsă, ar fi exterioară atomului. Dar aceasta, fiind principiu, este şi cauză, ceea ce, aici, vrea să însemne mişcare - cauză a generării. Cînd, în spirit epicurian, Lucr. avea să vorbească de "o pricină a mişcării","în atomi" – *in seminibus* (II, 284, 285) nu va avea în vedere un sens fizic. "În atomi", prin urmare, nu semnifică: în interiorul fizic, aşa ceva neavînd sens, ci în condiţia sau în atributul lor: "vezi, spune Lucr. (II, 28), greutatea opreşte ca-mpingere, forţa de afară". Avînd greutate, prin aceasta, atomii se opun forţei din afară a "căderii" în linie dreaptă şi astfel, iau altă traiectorie. *Cl.*, deci, apare ca altceva decît căderea, prin delimitare sau opunere. Aşa se face că abaterea nu se produce într-un timp şi într-un loc anume ("e nehotărît în ce loc şi-n ce vreme se-ntîmplă"; Lucr., II, 293) şi că este neevidentă (imperceptibilă). Decelabilă prin raportare, această speţă de mişcare şi de necesitate, totodată, ar putea să pară însă, fie şi uşor, relativizată, dacă nu, chiar redusă la un caz particular şi întîmplător. Dar, în contra acestei aparenţe devierea nu este ca o determinaţie întîmplătoare în onto-cosmologia epicuriană. Posibilă prin simpla cădere în spaţiul nesfîrşit, la rigoare, ca o determinaţie cu un grad de esenţialitate mai scăzut, este mişcarea prin

cadere, fiind a atomilor în exterioritatea lor. *Cl.* însă ţine de o "opoziţie" făcută de atom, de o delimitare posibilă prin chiar faptul fiinţării sale. "Greutatea opreşte ca-mpingere forţa de-afară" (Lucr., **Supra**); abaterea deci nu este produsă hetero-cauzal, ci prin atomul însuşi. De aceea şi are o demnitate ontologică superioară, iar în ordinea fizică, a generării, rolul principal. Căci, tot după Lucr., dacă atomii "nu s-ar abate", "nimic n-ar fi fost făptuit". Ca lucrurile, alcătuite din atomi, să fie posibile, era necesar ca aceştia să cadă altfel decît "picurii ploii" (Lucr., II, 222). Să se vadă şi art. *Atom, Epicur, Mişcare, Necesitate.*

COSMOGONIE (κοσμογονία)

Creaţie, naştere a lumii; Clem., **Stromate**, V, 94, 1; Κοσμογόνος, cel ce a creat lumea; Synesios din Cyrene, 345c, cu istorie pre-filosofică, are în spaţiu mitic forme şi reconstrucţii extrem de diverse şi de sugestive, în ordinea unei explicaţii etiologice a lumii (să se vadă Kernbach, 47, art. Cosmogonie). În Grecia (şi nu numai), la început, modelele sînt sincretice, teo-cosmogonice, zeii generaţi fiind şi regiuni ale lumii (şi invers). Cînd Hephaistos împodobeşte scutul lui Achile, reface (reprezentînd) povestea lumii: "sînt închipuite pămîntul, cerul şi cu marea, neasemuitul soare, luna, cea rotundă şi nesfîrşite astre, cerului cunună: puternicu-Orion, Hyadele, Pleiadele şi Ursa căreia i se spune şi Carul cel Mare, ţinînd Orionul şi pe loc rotindu-se..." (**Il.**, XVIII, 483 şi urm). În altă parte (XIV, 201) Okeanos este numit "părinte al zeilor" – θεόν γένεσις, iar în XIV, 246, părinte al tuturora – ὅς

περ γένεσις πάντεησις..., pentru că din el "purced fluviile şi mările, izvoarele, fîntînile adînci". (XXI, 196 şi urm). O interpretare filosofică sau accentuat filosofică ar fi cu adevărat "riscantă". Totuşi, se poate întrevedea Thales (Frenkian, 24 p. 117). Încă mai mult, miticul este apropiat de filosofic în "povestea" hesiodică a lumii şi zeilor, căci **Theogonia** aduce cu o cosmogonie ori mai curînd cu o cosmo-teogonie, decît cu o teo-cosmogonie. La început (mai înainte) va fi haosul din care se desprind Pămîntul, Tartarul, Eros, Noaptea cea neagră şi Erebos, deopotrivă divinităţi şi zone (elemente) ale lumii ca, de altfel, şi apariţiile de a doua sau de a treia generaţie: ziua şi etherul, născute din Noapte, Cerul şi "marea cea stearpă" din Pămînt (Geea), înspumatul Okeanos din unirea Pămîntului cu Cerul, ca şi Cronos (**Theog.**, s.v. 116 şi urm., p. 123 şi urm.). Totuşi, cosmogonia hesiodică nu este de tip filosofic, menţinîndu-se în limitele miticului. Mai întîi prin aceea că haosul nu stă pentru principiu sau ca principiu, deşi este începutul (ἀρχή). Dar tocmai întrucît este începutul ca "mai înainte", într-o serie, deci pe "orizontală" el nu poate fi socotit un construct echivalent apei thalesiene, apeironului anaximandrian, focului heraclitic. În pura lui identitate, la început, haosul ca atare numai întrucît este un indeterminat trece treptat în forme determinate sau se epuizează (se anulează) în ele. În al doilea rînd, el nu funcţionează ca principiu şi pentru că, nemijlocit, produce doar prima generaţie. Îl apropie însă de acesta faptul de a fi ca indeterminatul faţă cu lumea ca ansamblu de forme determinate. Distincţia nu poate fi

radicalizată, căci haos-cosmos nu subîntind în absolut dezordinea şi ordinea. La rigoare, versul 116: Ἤ τοί μὲν πρώτιστα χάος γένετ', poate fi înţeles mai exact prin: "la început a apărut haosul" decît "la început a fost" (cf. Robin, p. 33) iar "noţiunea comună de haos care desemnează o stare de confuzie şi de indistincţie absolută este cu totul falsă. Antiteza haos-cosmos... nu este decît o interpretare modernă" (Jaeger, 45, p. 116). Asemenea cosmoteogoniei hesiodice, în mare, şi celelalte: orfice, aceea a lui Epimenides cea a lui Pherekydes, cea a lui Acusilaos. După neoplatonicul tîrziu, Damascius, orficii ar fi originat lumea în Chronos care, ca Eter şi Haos, genera Oul primordial, simbol (analogon) al universului: "rolul pe care-l are învelişul pentru om îl are cerul pentru univers şi după cum atîrnă de cer, în cerc, eterul, la fel membrana de coajă" (**De principiis**, 124; 5012). După Hieronymus şi Hellanicos (citaţi tot de Damasc., **De princ.**, 123 bis; 1313), orficii ar fi imaginat un alt scenariu (sau încă unul): "la început era apa şi materia din care s-a închegat pămîntul"; din apă şi pămînt, apoi, a rezultat Chronos, "cel fără de bătrîneţe", Herakles, Necesitatea, iar din Chronos, eterul, haosul şi Ἔρεβος-ul, "înegurat", ca şi "în sînul acestora", un om, un zeu cu două trupuri... (pentru amănunte, vd. art. *Apă*, *Ether*, *Pămînt*, *Orfismul*). *Musaios* (s.v.) fixa originea lumii în Tartar şi Noapte, iar *Epimenides* (s.v.), în Aer şi Noapte: "Din acestea s-a născut Tartarul, ca un al treilea principiu"; din Tartar, cei "doi Titani" (care, avea să interpreteze Damasc., alegorizant, în stil neoplatonic, reprezintă

"mijlocirea", amîndoi tinzînd către "înălţime" şi către "contrariul" ei; id. 124; Mus., B 5).

Pherekydes (s.v.) ar fi optat pentru Zas (văzduhul), Chtonia (pămîntul) şi Chronos (timpul), ca "principii" – puncte de plecare pentru "scenariul" cosmogonic. În fine, *Acusilaos* (s.v.), şi el încă între mit şi filosofie "a considerat Haosul drept element primordial... După această recunoaştere încă două elemente: Ἔρεβος-ul, ca parte masculină, şi Noaptea, ca parte feminină... din unirea cărora s-a născut Aither, Eros şi Metis - înţelepciunea... Pe lîngă aceasta creează o lungă descendenţă..." (Damasc., **De princip.**, 124, B1). Prima cosmogonie filosofică este de construcţie anaximandriană. Atestarea, chiar dacă indirectă, este credibilă prin convergenţa informaţiilor doxografice şi, întrucîtva, datorită şi potrivirii acestora cu fr. lui *Anaximandros* (s.v.) cu nr. 1, fie şi în spirit, ceea ce nu e puţin. Informaţia cea mai completă o dă Ps. Plut., **Stromata** II (după Theophrast), A 10: "A... spunea că Nemărginitul deţine cauza oricărei naşteri şi pieiri, de unde, după el s-ar fi desprins cerurile şi în general toate lumile... El a arătat că pieirea şi înaintea ei cu mult, naşterea se ivesc din veacul cel nemărginit, toate rotindu-se în cerc...". Nepunînd generarea pe seama transformării elementelor şi cu atît mai puţin a principiului (ápeironului), ci pe aceea a desprinderii contrariilor, "prin mişcarea cea veşnică" (Simpl., **Phys.**, 24, 13; 179), el ar fi admis că "procesul" etern producător de cald şi rece "s-a diferenţiat odată cu ivirea lumii şi a dat naştere unei sfere din foc, ce înconjoară aerul din jurul pămîntului ca scoarţa, copacul. Prin ruperea şi

închiderea ei în anumite cercuri, sfera a dat soarele, luna şi astrele" (Ps. Plut., **ibid.**). Despicîndu-se în contrarii, procesul generator face ca principiul indeterminat să treacă în determinate (lumile) fără a se transforma ca atare şi, totodată, fără ca acestea să fie ireversibile. Căci "procesul generator", care ţine de faptul că ἀπείρον-ul este foc, aer, apă şi pămînt, mediază, prin condiţia atributului, între in-determinat şi determinat, iar, pe de altă parte, datorită caracterului său contradictoriu, lucrurile însele urmau să fie naştere-pieire, dreptate-nedreptate: de acolo de unde li se trage naşterea, tot de acolo le vine şi pieirea, "lucrurile" fiindu-şi reciproc datoare cu însăşi existenţa lor, de îndată ce naşterea unora înseamnă pieirea altora, îndreptăţirea şi o neîndreptăţire (fr. 1). Pe aceeaşi structură (cu deosebiri doar de "scenarii") este şi cosmogonia lui *Anaximenes* (s.v.): aerul care se comprimă şi se rarefiază, "îngroşîndu-se... dă vînturile, apoi se alcătuieşte norul, printr-o condensare sporită, apa..., pămîntul", iar cînd "se împrăştie... devine foc". Ca aer atmosferic, apă şi pămînt, şi deci prin comprimare, rece şi ca foc, cald, aerul-principiu produce astfel prin "forţele cele mai de seamă ale genezei", caldul şi frigul, aceleaşi ca la Anaximandros ca şi, fie şi aproximativ, la Heraclit.

Căci focul care "moare" succesiv în aer, în apă şi în pămînt se "dedublează" în sine, asemănător şi creează lumea prin dialectica frigului (uscatului) şi căldurii. Întrucîtva, acelaşi simbolism şi la Parmenides, cît, aplicîndu-se fizicii ("constrîns să ţină seama de aparenţe...") acesta ar fi optat pentru cald şi rece (foc

şi pămînt) drept "cauze şi... principii" (Arist., **Metaph.**, I, 5, 986 b 18) şi ar fi imaginat o cosmogonie. Pe lîngă informaţia aristotelică şi altele cîteva (Aëtius, A, 43; Plut., în b 10), trei fragmente atestă faptul ca neîndoielnic: "9. După ce toate au fost numite lumină şi întuneric, iar aceste denumiri – potrivit puterilor fiecăreia s-au aplicat unui lucru sau altuia totul e deopotrivă plin de lumină şi de nevăzută noapte..."; "10. Cunoaşte-vei natura văzduhului şi toate semnele cîte sînt în el şi tainicile căi ale curatei făclii a mîndrului soare, şi care li-i obîrşia; afla-vei înrîurirea şi firea ratăcitoare a lumii cea cu ochiul rotund; cunoaşte-vei şi cerul atoatecuprinzător, de unde s-a ivit şi ce fel – cîrmuindu-l Hedaia l-a legat, ca să păzească hotarele stelelor..." "11. în ce fel pămîntul şi soarele şi luna şi văzduhul atoatecuprinzător şi Calea Lactee şi depărtatul Olimp şi fierbintea tărie a stelelor au prins a lua fiinţă". Reconstrucţia cosmogonică, parmenidiană, aşadar, era posibilă numai în limitele cunoaşterii "după opinie", aplicîndu-se naturii. O spun mai direct fr. 10, 11 şi informaţiile cu caracter doxografic ("Parm. elaborînd o explicaţie a lumii...", în b10). Indirect, însă, oricît ar părea de ciudat, nu şi vag o face fr. 9, puţin cam straniu, în simbolistica lui. Ca "foc" şi "pămînt" (respectiv "cald" şi "rece"), poate, o reinterpretare aristotelică, din orizont propriu, deci "o acomodare" (Burnet, 14 p. 215), existenţa a două principii – cauze parmenidiene nu este contestabilă. Două, aşadar, e plauzibil ca numele lor să fi fost "lumina" şi "obscuritatea" şi să semnifice, una "limitatul", cealaltă, "ilimitatul". Astfel, "s-ar putea conclude, fie şi cu

probabilitate că distincţia pythagoriciană între limitat şi ilimitat... îşi face apariţia mai întîi sub această formă abruptă" (Burnet, p. 216, 217). În consecinţă, lumea cu marile ei zone, cu lucrurile sale rezultă din amestecul celor două "elemente: lumina şi întunericul" (Plut., în B 10). Cît priveşte faptul că "denumirile, potrivit puterilor fiecăreia, s-au aplicat unui lucru sau altuia", nu se poate bănui o posibilă instituire a cuvîntului în factor creator, ca în cosmogoniile orientale, deşi contextul pare sugestiv în acest sens. Pe fondul distincţiei între "calea raţiunii" şi "calea opiniei" şi ca urmare a plasării explicaţiei fizice a lumii în orizontul celei de a doua, Parm. prevenea, parcă, asupra caracterului relativ şi convenţional al acesteia. Altfel spus, o reconstrucţie fizică urma stabilirii unor convenţii, întemeindu-se pe ele, şi avîndu-şi şansele de validitate în ele (ordine epistemologică, în Kirk-Raven, 48, p. 256). Căci adevărul nu era posibil decît "după raţiune". Chiar dacă ceva mai aparte, datorită particularităţilor ontologiei eleate, cosmogonia (cosmologia) parmenidiană nu se individualiza însă pînă la ruperea de cele de mai înainte, de cele din epocă, de cele următoare. Similarităţi se pot constata atît cu "paradigma" physiologistă, mai timpurie sau mai tîrzie, ca şi, din cealaltă, a "italicilor", cu pythagorismul. Asemănări, şi nu mai mult, ceea ce,şi dintr-o parte şi din alta, este firesc. Astfel, apropiate prin distincţia limitat - ilimitat, cele două modele parmenidian şi pythagoric se despart în funcţie de punctul de plecare, în construcţia onto-cosmologică. Unitatea, doimea nedefinită şi prin ele numărul impun imaginii pythagorice a lumii o am-

prentă inconfundabilă. La capătul "de jos" al scării, Universul pythag. adună în sine, ca într-un întreg, toate "treptele" coborîtoare către sine, fără ca prin aceasta să li se substituie, ca în cosmogoniile de tip mitic (vd. art. *Armonie, Număr*); de altminteri, în termeni similari se poate pune oricare alta.

Alcătuită din foc, aer, apă şi pămînt, Sfera (Σφαῖρος), în fragmentele empedocleene, este Unul originar întrucît le cuprinde pe toate. Indeterminată, prin condiţia unicităţii (dincolo de sine nu mai poate fi altceva) ea se determină sub acţiunea celor două forţe contrare φιλία şi νεῖκος. Cu dublu efect: asupra fiecărui "element" şi asupra tuturor care, astfel, se menţin în separaţie, *philia* este limitată în acţiunea şi în actul ei de puterea contrară, de "*reikos* distrugător","demiurg şi creator al naşterii tuturor celor ce s-au născut" (Hippol., **Ref.**, VII, 29; în B 16). Unind şi separînd, prima, separînd şi unind, pentru a uni, cele două forţe sînt complementare şi, deci, concomitente din faptul că "domină alternativ" (**Aët.**, II, 4,8; A 52) nu rezultă că sînt şi elementar, succesive, cum, în urmare firească nu sînt nici "stările" sau "fazele" în trecerea de la Σφαῖρος la cosmos (cf. Bollack, 7, vd. art. *Cosmos, Empedocles*). Unind, în felul în care uneşte, dar prin aceasta şi separînd, φιλία este dominantă în cuprinsul Sferei, după cum Νεῖκος, în acela al Universului, ca în două ipostaze care se presupun ca într-un cerc rotitor. Căci "una (φιλία) uneşte toate într-unul şi distruge universul Νεῖκος-ului şi din el creează Sfera; în schimb, Νεῖκος dezbină iarăşi elementele şi creează un altfel de Univers" (**Aët., ibid.**). Cu un "ato-

mism" mai expres, în explicaţia generării lucrurilor şi universului, *Anaxagoras* (s.v.)., deşi sub aceeaşi paradigmă, era, cum s-a spus încă din antichitate, mai "modern". Între altele, aceasta şi datorită multiplicării calitative a elementelor homoiomere, ceea ce le apropie de indeterminare şi, mai cu seamă, opţiunii pentru un singur principiu al mişcării, Νοῦς, prin care toate homoiomeriile "participă la mişcare şi odată puse în mişcare cele asemanătoare se adună laolaltă. Prin mişcare circulară sînt puse în ordine şi cele cereşti. Elementul dens şi umed şi cel întunecat şi rece şi toate cîte sînt grele se adună la mijloc: din fuziunea lor se formează pămîntul. Elementele contrarii acestora şi anume caldul şi strălucitorul, ca şi uscatul şi uşorul sînt împinse mereu înainte spre regiunile superioare ale văzduhului". Plat, pămîntul, "pluteşte" în aerul care îl înconjoară. Soarele, luna şi stelele sînt "pietre" care ard şi se mişcă odată cu eterul (Hipol., **Ref.** I, 8, 1 şi urm., A 42). Tot din amestecul unor elemente ireductibile şi intransformabile rezultă lucrurile şi universul şi în ipoteza atomistă, de la Leucip la Epicur. Cu deosebirea că atomii nu mai au nici o determinaţie calitativă (de tip cosmologic), nici nu mai sînt mişcaţi de o forţă anume, ci "din infinit" (ἀπείρον), adică din întregul lor "se rup" – "multe corpuscule felurite ca formă" şi într-un "vid imens" (**Leucip.**, Dem.), "într-un spaţiu conţinînd mult vid" (Epic.)produc "un mic vîrtej cosmic", (*dinen – dinkos;* termen identificat de Kranz, **Vors.**, 3, indice, şi la Emp., B. 25, la Anax., A 12, A 42, cf. pentru detalii; Georgescu, 27, II, 1, p. 395) lovindu-se unele de altele, "particulele" asemănătoare. Cele

"fine" (λῃπτά) "pornesc spre vidul din afară, ca cernute prin sită"; celelalte "rămîn laolaltă" şi "strîns alăturate", formează "un prim conglomerat sferic". Din acesta se desprinde "un soi de membrană", un înveliş, ce cuprinde atomi feluriţi. Învîrtindu-se mereu, prinşi de acelaşi vîrtej cosmic, atomii subţiază continuu membrana, prin pierdere "de corpuscule". În acelaşi timp însă, particulele mai grele sînt mînate spre centru. "Şi aşa spune (Leucip) că s-a născut Pămîntul". Subţiată prin presiunea "din lăuntru", membrana se îngroaşă, totodată, datorită pătrunderii atomilor "din afară". Din aceştia s-ar forma un nou conglomerat, la început "umed" şi "noroios", ca apoi să se usuce şi să se aprindă, formînd astfel "substanţa astrelor". Cînd se vor desprinde, Soarele va fi cel mai îndepărtat de pămînt şi Luna cea mai apropiată; între ele, toate celelalte corpuri cereşti, aprinse şi ele, în măsuri diferite însă. Cele periferice (Soarele, de ex.) sînt mai incandescente, învîrtindu-se mai repede. Luna însă "are parte slabă de foc" (Diog. Laert., IX, 31-32). Reprezentarea va fi fost împărtăşită şi de Dem., dacă nu cumva aparţine amîndurora, partea de contribuţie a unuia şi a altuia fiind greu de stabilit. Poate că, în plus faţă cu scenariul "standard", Dem. ar fi apăsat ceva mai mult pe funcţionalitatea cauzală a vîrtejului, apropiat, astfel, de necesitate: "toate au loc prin necesitate, vîrtejul fiind cauza creării lucrurilor şi pe acesta îl numeşte Necesitate" – Ἀνάγκην (Diog. Laert., IX, 45). Totuşi, originar, aceasta era ca şi întîmplare. Dem. pare să fi recurs la o ambiguitate subtilă şi operaţională: "nu există nici un element primordial care să fi

cauzat cele apărute acum. Mai presus de toate, (susţine el), cele ce s-au întîmplat, se întîmplă şi se vor întîmpla sînt din totdeauna, dinainte hotărîte (în virtutea) Necesităţii" (Ps. Plut., **Stromata.**, 7, A 39).

Neindicînd cauza creării lumii în general, el pare să considere drept cauză întîmplarea, numai că aceasta nu este o determinare esenţială, necauzînd, ci doar indicînd cauze neştiute. O "lipsă", în sine, întîmplarea este însă semnul unei necesităţi de neînfrînt, avînd regim metafizic. De aici şi impresia că întîmplarea democritiană este pusă în termen de necesitate, după cum şi necesitatea, la rîndul ei, originar cel puţin, în acela al întîmplării. Necesitatea care este şi întîmplare, întîmplarea şi necesitatea rămîn însă neexplicate sau neexplicabile prin elementele prime care stau ca principii. De aici, poate, şi nemulţumirea lui Epicur faţă de atomismul lui Leucip-Dem., deşi lucrează în limitele aceluiaşi "scenariu" cosmogonic. "Nu-i de ajuns să se producă o aglomerare în vîrtej în spaţiul vid ca să poată lua naştere, după cîte se pare în mod necesar, o lume şi să crească pînă ce se loveşte de o altă lume..." (**Scris. către Pythocles**, în Diog. Laert., X, 90). Nu este exclus ca Epic. să fi avut în vedere "greutatea" atomilor, admisă de sine, între altele pentru explicarea, prin ei înşişi, a "căderii". Dacă aşa stau lucrurile, ipoteza epicuriană este de tot interesul, întrucît, astfel nu se mai pune problema cauzei mişcării, sau nu dincolo de atomi, de îndată ce aceştia avînd greutate, "scad", prin însăşi condiţia lor. Dincolo însă de ceea ce desparte cele două "atomisme" şi, de fapt, tocmai de aceea, ele dădeau consistenţă, prin rigoare ca şi printr-o des-

criere de tip fizic (în înţeles epistemologic modern), explicaţiei şi construcţiei cosmogonice, pînă la ei, frecvent "rapsodică". Dacă nu în stare pură, miticul şi poeticul le vor însoţi însă mereu, în istoria lor grecească. Plat., în **Timaios**, de pildă, "vizibilă, tangibilă şi corporală", făcînd parte din genul sensibilelor, prin toate acestea lumea are început, presupunînd un "creator". Dar cum ea este "cel mai frumos lucru din lucrurile create şi creatorul său cea mai bună dintre cauze" este evident că acesta a făcut-o "cu ochii la modelul etern" (27 c). Autor al lumii, dar nu în absolut, Demiurgul este "un principiu subordonat, cu valoare numai în limitele realităţilor degradate, nefiind între "Idei" şi "materie". De aceea, este mai curînd principiu "cosmotizant", dar şi astfel, după model, căci "simbolizează intelectul care contemplă inteligibilul, organizînd o copie" şi, aşa zicînd, "cenzura" care "izolează mitic puterea cauzală a idelor, eficacitatea generatoare ce aparţine realităţilor lumii inteligibile..." (Robin, 62, p. 250, 248). "Cea mai bună dintre cauze", demiurgul, şi asemenea "unui animal perfect", lumea, este firesc ca aceasta "să nu fie nici în număr de două, nici în număr nesfîrşit". "Vizibilă" şi "tangibilă", lumea presupune focul (care luminează, dezvăluie) şi pămîntul (care este văzut, atins) iar între ele aerul şi apa, ca intermediare. "Toate aceste elemente au intrat în compunerea lumii, creatorul ei făcînd-o din foc, din apă, din aer, din pămînt, fără să lase din ele o cîtime chiar nefolosită" (31b). Ca un animal perfect şi în forma unei sfere, lumea astfel alcătuită mai este înzestrată cu suflet, acesta creat mai înainte, dintr-o "substanţă in-

divizibilă şi întotdeauna aceeaşi şi din alta divizibilă". Combinate, ele generează una "intermediară", care, aşa fiind, participă deopotrivă la Acelaşi şi la Altul (vd. art. *Identic, Diferit*). Plasată între primele două, ea mijloceşte între acestea făcînd posibil un nou amestec, al lor ca trei substanţe distincte. Factor agent, Demiurgul întreprinde această operaţiune calculînd. După ce "a amestecat pe primele două cu cea de a treia, pînă ce le-a strîns într-un singur tot, el l-a divizat pe acesta în părţi alcătuite dintr-un amestec de Acelaşi, Altul şi din cea de a treia substanţă". Mai întîi "ar fi separat o parte, apoi alta dublă, în mişcarea următoare pe cea de a treia, o dată şi jumătate mai mare decît a doua şi triplă în raport cu prima, apoi pe cea de a patra (dublă faţă cu secunda), pe cea de a cincea, triplă (în raport cu a treia), pe cea de a şasea, octuplul primei şi, în fine, pe cea de a şaptea, de 27 de ori mai mare decît prima" (34c - 36c). Avem de-a face cu o serie crescătoare în proporţie geometrică: 1,2,3,4,8,9,27, deci a numerelor pare (pornind de la unitate): 1,2,4,8 şi a celor impare: 1,3,9,27, tot una cu "scara muzicală", ceea ce face ca "acestui straniu matematism psihologic să-i fie alăturate muzica şi cosmologia" (Robin, 62 p. 200). O proporţie aritmetică şi o armonie muzicală, în consecinţă, sufletul se va mişca "circular" şi în virtutea unei "automatricităţi" esenţiale (**Tim.**, 36c).

Amestec de Acelaşi şi Altul, ca principiu al ordinii şi mişcării în univers, sufletul uneşte în sine contrariile, este armonizator, pentru că este armonie. Dobîndind prin Acelaşi puterea ordonatoare şi prin Altul capacitatea de a se aplica (oarecum, eficienţa), sufletul

se defineşte ca automotricitate numai prin armonia contrariilor. O "cosmogonie" bizară sau în mai mare măsură decît celelalte, s-ar putea spune şi nu fără dreptate, cu deosebire celor doi termeni, ca şi "protagonişti" într-o poveste a lumii: Demiurgul şi sufletul. De aceea, cosmogonia platonică este doar indirect o "istorie" a lumii. Indirect, pentru că aceasta este pornită şi desfăşurată de Demiurg, după un model, prin mijlocirea sufletului. Cosmogonia platonică, de aceea, este o "istorie" numai cît copiază un "arhetip", ca în logica mitică. Dar, dincolo de toate acestea, imaginarul mitic este perfect convertit într-o cosmodicee, cu substructuri de tip ştiinţific şi motivaţii filosofice care dau rigoare şi vigoare reprezentării tradiţionale despre univers ca o realitate coerentă în autodinamismul ei (să se mai vadă şi art. *Suflet*). Şi în stoicism, cu reprezentarea universului ca un animal (deci ca un întreg însufleţit), sufletul este identificat, adesea, cu divinitatea, ceea ce face ca naşterea lumii (ca şi pieirea) să urmeze unei mişcări imanente: "lumea se naşte atunci cînd substanţa ei se preface din foc, prin aer, în apă, iar partea consistentă din apă, condensîndu-se, se preface în pămînt, în timp ce partea subţire se preface în aer, iar aceasta subţiindu- se şi mai mult, dă naştere la foc". Alcătuită din lucruri pieritoare, ca acestea şi ea "este sortită pieirii", în "conflagraţia universală" – *ekpyrosis* (Diog. Laert., VII, 142, 134). Vd. art *Cosmos*, complementar acestuia.

COSMOS (κόσμος)

ordine, rînduială, orînduire, lume, univers. Lat. *mundus*: *omnis mundi, maxima mundi*, Lucr., V, 239, 243; *luces mundus, mundus varietate distinctus*, Cic.; "ceea ce numim în lat. *mundus* se spune în greceşte κόσμος."; Ruffin, trad. tratatului lui Origene, **Despre principii**, III, 6; *universum*. În rom. : "lumea aceasta", "lumea mică" omul, "lumea mare", Cantemir, **Divanul**, 45, 107v, 80v, passim; "Cosmologhia este cuvînt grecesc, care româneşte-l putem zice cuvîntare despre lume", Micu, **Înv. metaf**, II, 139. Etimologic de la *lumen – luminis*, ca în "lumina" /"lumea ochilor". 1. În **Il.**, **XII**, 225, κόσμῳ ἔρχεσθαι, a merge, mărşălui în ordine; în **Od.**, XIII, 77, κόσμῳ καθίζειν, a se aşeza în ordine; la Herodot, II, 52, κόσμῳ τίθέναι τὰ πάντα – a pune totul în ordine; ordine stabilită în stat, **Thucid.**, VIII, 48..., κόσμου τὴν πολίν...; ornament, podoabă: "Hera care se găteşte cu toate podoabele..." – κόσμον, în Il., XIV, 187; glorie, onoare, κόσμον φέρει τινί-ceea ce dă /aduce glorie cuiva, **Herod.**, 8, 60 ş.a. 2. "Încincita lume" – πάντε κόσμον: "din aceste cinci genuri – μυχοῖ (elemente, divinităţi) "s-a născut o numeroasă seminţie de zei, aşa numită încincită genune – τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ceea ce poate că este acelaşi lucru cu încincita lume" la *Pherekydes* (s.v.)., (după **Damascius, De principiis, 124b, A8**). "Universul": "cel mai frumos"/"cea mai frumoasă podoabă" – κάλλιστον κόσμος, într-o maximă ce i se atribuie lui **Thales (Diog. Laert., I, 35)**; cu divinitatea ca inteligenţă: "Th. a socotit divinitatea inteligenţă a Universului"– ...νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν (**Aët.**, I, 7, 11

A22), ceea ce pare să fi trecut însă printr-o reinterpretare stoică" (Kirk-Raven, 48, p. 97). "Lumile infinite la număr": "cei ce susţin că lumile sînt infinite la număr, precum adepţii lui Anaximandros, **Leucip** şi **Democrit**"... – οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῷ πλήθει τους κόσμους ὑποθεμενοι... (**Simpl., Phys., 1121, 5**); din apeiron "s-au desprins cerurile şi, în general, toate lumile infinite" – τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους (**Ps. Plut., Stromata, 2, A10**); din ἀπείρον, "toate cerurile şi toate lumile cuprinse în ele" – τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους (**Simpl., 24, 13, A9**). Sintagma este însă suspectă, aparţinînd doxografiei de tradiţie theophrastică (vd. art. *Anaximandros*). Ceva mai sigur este sensul termenului la Anaximenes, apărînd într-un fr., după cîte se pare, original, măcar ca spirit (cf. Kirk-Raven, 48, p. 159): "precum sufletul nostru, care este aer, ne stăpîneşte pe noi, tot astfel întregul univers este cuprins de suflare şi de aer" – καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει (B2). În şi mai mare măsură, termenul este resemnificat filosofic în heraclitism: "Lumea /ordinea aceasta – κόσμον τόνδε –, aceeaşi pentru toate, n-a făcut-o nici un zeu, nici un om ci a fost dintotdeauna şi este şi va fi un foc etern..." (fr. 30).

Cît stă pentru "lume" /"ordine" *c.* nu capătă sens prin opoziţie cu termenul contrar, dez-ordinea (haosul). Altminteri, principiul (focul) ar fi insuficient ontologic. Ca ordine, de aceea, lumea nu se determină în raport cu altceva, cu atît mai puţin cu temeiul său (principiul întemeietor) ci doar cu sine, fiind un sistem al lucrurilor individuale, deci diferite şi irepetabile, şi

al unor procese mereu înnoitoare. Deşi în altă construcţie, formal, termenul are acelaşi sens şi în pythagorism. Sau, dacă va fi fost mai înainte întrebuinţat de Pythagoras (care "cel dintîi a numit cuprinderea tuturor lucrurilor *c.* de pe urma rînduielii ce domneşte în alcătuirea sa"; **Aëtios**, II, 1,1, A21) atunci, din raţiuni de cronologie, trebuie spus că **avea** acelaşi sens. Totuşi, problema este controversată, informaţiile antice înseşi fiind contradictorii. Astfel, sprijinindu-se pe Theophrast, Diog. Laert. trimite la Parmenides, pe cînd Zenon (probabil stoicul, cf. Frenkian, 25 p. 711) la Hesiod. Dar atît la Hes. cît şi la Parm. este vorba de *c.* în sens astronomic şi încă mai restrictiv, poate, ca nume pentru cer: "Pythag. a fost şi cel ce a dat mai întîi cerului numele de *c.*; după Theophr. meritul acesta ar fi al lui Parm.; după Zenon, al lui Hes." (Diog. Laert., VIII, 48). Sensul acesta, astronomic, apare şi în pythagorism: universul cu focul în mijlocul său (cf. Arist., **Despre cer**, II, 13, 293 a 18) ori ca la *Petron* (s.v.), într-o reprezentare mai aparte, 183 de lumi, aşezate într-o configuraţie triunghiulară. Însă şi mai mult decît atît, mai întîi poate că asemenea lui Anaximandros, Pyth. şi pythagoricii vor fi înţeles "lumea" ca "ordine" prin raportare la perechea determinat (limitat) – indeterminat (ilimitat). C., în consecinţă, presupune determinarea (şi limitarea) faţă cu ceea ce, în terminologia şcolii, se numeşte doimea nedefinită, care şi serveşte "ca suport material" unităţii – cauză. Din unitate şi doime rezultă numerele, din numere punctele, din acestea liniile, din linii suprafeţele, din suprafeţe solidele (volumele), din acestea elementele

(foc, aer, apă şi pămînt) iar din elemente "universul însufleţit, înzestrat cu raţiune, sferic", cu egală repartizare a luminii şi întunericului, a fierbinţelii şi căldurii, uscăciunii şi umezelei. (Diog. Laert., VIII, 24). De aici, din toate acestea, aşadar, şi punerea termenului (*c.*) în semnificaţie de "lume / ordine" (cf. Rivaud, p. 91, 207; Kirk-Raven, p. 325 şi urm). În al doilea rînd, acelaşi sens mai este susţinut de conceptul de *armonie* (s.v.), fundamental în pythagorism: "întrucît principiile care înfiinţează lumea erau în esenţa lor, neasemenea şi neînrudite, ar fi fost cu neputinţă prin acestea să se îmbine cosmos-ul, dacă nu s-ar fi întîmplat armonia..." (Philolaos, B6). Un procedeu similar de punere în semnificaţie a termenului, adică prin raportare la determinat-indeterminat, mai este recognoscibil la Empedocles, la Anaxagoras, la atomişti. Chiar dacă nedispuse simplu – succesiv (cf. Bollack, '7 passim), Σφαῖρος şi κόσμος stau, respectiv pentru indeterminat (ca haos, dar într-un sens apropiat de cel al atomiştilor, "ca un amestec... de elemente foarte mici"; Rivaud, p. 182) şi determinat (ordonat, în forma lucrurilor). Ca la Emp., numai că nu prin acţiunea Iubirii şi Urii, ci a Inteligenţei (Νοῦς), la Anaxagoras, universul rezultă din amestecul elementelor homoiomere: "An. se foloseşte de Νοῦς... cînd explică naşterea Universului" (*cosmopoiezaten* κοσμοποίαν; **Metaph.**, I, 4, 985 a 18). Leucip şi Democrit, la rîndul lor, vor fi scris fiecare cîte o cosmologie, primul pe cea mare, (Μεγαλο διάκοσμος), al doilea, pe cea mică (Micro d.) ceea ce atestă o preocupare sistematică, de acuma, pentru fizica universului. (cf. Rivaud, p. 181). O lume,

vor fi admis atomiştii, poate de la Leucip, la Epicur, este "un perimetru (περιοχή) ceresc care cuprinde stele, pămînt şi toate fenomenele sensibile; ea deţine un segment din infinit" (Ep., **Scris. către Pythocles**, în Diog. Laert., X, 88). În urmare, lumile puteau fi, erau chiar, "infinite ca număr", aceasta probabil că spaţial (coexistente) dar şi, mai cu seamă, temporal, în succesiune, de îndată ce "o lume" se naşte fie în alta, deci din alta, fie în "*meta cosmos*" (μετακόσμιος), adică "într-un interval între lumi", "într-un spaţiu conţinînd mult vid", prin afluenţa unor atomi potriviţi care "prilejuiesc aglomerări, noi conexiuni şi migraţii în alt loc..." (vd. şi art. *Cosmogonie*). Sensului fizic i se adaugă însă altul ontologic, atît de către Leuc. cît şi de către Dem., şi aceasta în paradigma deja statornicită: atomii, ca urmare a infinităţii numerice şi a indeterminării, semnifică într-un plan al pre-ordinii (pre-cosmicităţii), în timp ce lumile în acela al ordinii, rînduielii, fiind determinate şi numai întrucît sînt determinate adică au limite spaţio-temporale şi sînt un sistem al lucrurilor individuale. În principiu, conceptul este construit similar şi în cel de al doilea atomism, cel epicurian: lumile ca "agregate" finite, provenite însă din "infinitul" atomilor, în număr nesfîrşit şi de forme diferite. Dar în nici un caz, nu o pot lua pe aceea a unei fiinţe vii: "lumile n-au orice formă şi ele nu sînt fiinţe vii" (Epicur, **Scris. către Herodot**, în Diog. Laert., X, 45, 73-74). Este de tot posibilă aici "o polemică a lui Ep. contra stoicilor" (Frenkian, p. 792). În prelungirea vechiului atomism, chiar faptul neadmis de către Epicur, acesta şi de această dată previne asupra deosebirilor:

"că există asemenea lumi infinite ca număr este lesne de înţeles şi tot aşa că o astfel de lume se poate naşte sau într-un cosmos sau într-un metacosmos" adică, "într-un spaţiu conţinînd mult vid, iar nu, cum zic unii filosofi, într-un vid imens şi absolut" (Ep., **Scris. către Pyth.**, în Diog. Laert., X, 89). Tot ce se poate ca replica să fie la Leucip. şi Dem. O reprezentare a lumii şi **Republica**, X, 616 b - 617d, însă în vederea unei escatologii intens mitică, o cosmologie şi în **Legile**, 821 d - 823 c, 897 c - 899 a, dar mai degrabă ca o astronomie, nu fără interes, nici una nici cealaltă, pentru istoria termenului în discuţie (structura geometrică, armonia), dialogul platonic cel mai ilustrativ (în acest sens este **Timaios**). Ca în **Rep.**, şi aici avem de a face cu un "mit filosofic", dar şi, totodată, cu "mai multă precizie" (Robin, 62, p. 209). Un întreg, alcătuit din foc, aer, apă şi pămînt, universul ar fi fost, "turnat" de demiurg în "formă de sferă" ("ale cărei extremităţi sînt peste tot la egală distanţă de centru") după "modelul" unei "vieţuitoare perfecte", asemănătoare fiind acesteia prin "unitatea" (sau organicitatea) asigurată de plasarea la un loc a sufletului organizator, "întins peste tot" şi învăluindu-i "corpul în exterior". "Formează un fel de cer circular, care se mişcă în cerc; unic şi solitar, dar, în virtutea excelenţei capabil de a trăi singur, cu sine însuşi, fără să aibă nevoie de ceva..." (**Tim.**, 33 a, 31 a; 34 a).

În plus faţă cu organicitatea în model biomorf, universul se modifică perpetuu după o aritmetică sui generis.

Cum elementelor le corespund forme geometrice (pămîntului, cubul; apoi, icosaedrul aerului; octaedrul, focului, teatraedul sau piramida), transformările din interiorul universului presupun paradigme aritmetice, după cum urmează (exemplificînd): dacă icosaedrul înseamnă 20 = 8 x 2 + 4 sau un octaedru: 8 = 4 x 2, rezultă că apa poate să provină şi să treacă în 2 părţi de aer şi una de foc, iar că octoedrul, la rîndul său, din (şi în) două de foc (cf. **Martin**, 51, II, p. 251). Rigoarea aceasta de tip matematic, în platonismul tîrziu (cu deosebire în cel plotinian) avea să fie înlocuită cu un "armonism" justificat, în ordine metafizică, teleologist: totul tinde către un scop unic, propriul principiu-cauză primă. Căci acesta (Zeul unic sau Binele) "a făcut universul frumos, complet şi armonic punînd o fericită legătură între părţile cele mari şi cele mici". În urmare, toate depind unele de altele, prin şi din unicitatea principiului-scop, mai întîi datorită presupunerii reciproce a individualelor în sine, a lor în raport cu întregul, apoi (**Enn**., III, 2, 3; II, 3, 7, 8). Dar "argumentul teologic" nu este cel mai tare, peste dificultăţile sale de principiu, la slăbirea lui mai contribuind şi cele aşa zicîndu-le, localplotiniene (zeul nu va fi creat lumea în vederea unui scop anume; în caz contrar, i s-ar putea presupune imperfecţiunea, prin nevoia de ceva). Ca Platon (şi întrucîtva şi ca stoicii), Plotin pune lumea în analogie cu un organism: "în univers totul se petrece ca în corpul unui animal", ale cărui părţi "sînt unificate" prin acţiunea "unităţii principiului", ca o condiţie imanentă de fiinţare, de organizare. Căci "unitatea principiului" face ca "fiinţa să

fie unică" (**Enn.**, II, 3, 7), ca un întreg, deşi în dependenţă ontologică de zeul-principiu, rezultînd emanatist, lumea este eternă şi cum a avut, dintotdeauna, corpul pe care îl posedă, la fel îl va avea întotdeauna" τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες καὶ πρόσθεν εἶναι καὶ ἔσεσθαι σῶμα ... (II, 1, 1). Lucrurile care o alcătuiesc se nasc şi pier: ea însă "îşi conservă etern identitatea", în "tipul εἶδος ei specific" de existenţă, care nu este "unitatea numerică", ci configuraţia "(ibid.; să se vadă cu deosebire din cea de a doua Enneade, prima carte: **Despre lume** – περὶ τῶν κοσμων. Pentru alte date, infra, art. Plotin). Aceeaşi viziune asupra lumii ca un întreg o aflăm şi la Proclos, dar o tentă platonică (din **Timaios**) mai apăsată. Numai atîta însă, pentru că, altfel, Procl., se desparte, în multe, de Plat., chiar dacă, mai degrabă într-o ordine a imaginarului filosofic decît în determinaţie istorico-filosofică. În tradiţie platonică, Procl. identifica un suflet al lumii, centru şi margine, totodată.

Se individualizează însă (adevărat că tot în cîmpul de iradiere al platonismului din **Timaios**) prin aceea că sufletul ca "punctul" de mijloc între "Unul" şi "materie" are în sine toate genurile care alcătuiesc lumea: fiinţa sau substanţa, viaţa sau puterea, gîndirea sau activitatea–automotricitatea (cf. Trouilard, p. 917 şi urm; vd. şi art. *Proclos*). Dacă post platonicienii tîrzii aveau să valorifice din "Timaios" biomorfismul mitizant, Aristotel, la vremea lui, prelua modelul matematic pentru o fizică riguroasă a universului. Discutabil în construcţia sa (existenţa a două lumi cu naturi şi mişcări, tipologic distincte, cea supralunară

cu etherul, ca element al cerului şi astrelor care se deplasează circular şi cea sublunară, a corpurilor terestre, alcătuite din foc, aer, apă, pămînt şi coruptibile, născîndu-se şi pierind. În centrul lumii, Pămîntul imobil este înconjurat de "primul Cer", tot una cu divinitatea şi care "mărgineşte" lumea şi înăuntrul sferei şapte alte cecuri, cinci planetare şi două ale soarelui şi lunii şi chiar lipsit de originalitate (minus sferele compensatoare adăugate de Stagirit pentru a explica transmiterea către lumea sublunară a mişcărilor cereşti şi care ridică numărul sferelor la 56, restul aparţine lui Eudoxos şi Callipos), sistemul cosmologic aristotelician avea să rămînă prin resemnificarea fizică a unui model matematic (Michel, 52, I, p. 271). Tratatul pseudo-aristotelic **Despre lume** **περὶ τῶν κοσμων**, în mare, păstrează rigoarea aceasta fizico-matematică, dar pe un fond panteistic de inspiraţie platonică şi, mai cu seamă, stoică: lumea este un sistem armonic hotărît şi înfăptuit de Zeu, care, imobil, "mişcă prin puterea sa toate lucrurile" şi le pune în acord ca un fel de Legislator cosmic şi de demiurg datorită căruia cele ce sînt îşi capătă existenţă. "Îl numim Zeu şi Zeus, întrebuinţînd aceste cuvinte în acelaşi sens, ca şi cum am zice: prin el trăim" (400 b 10; 401 a 10). Scris, probabil, de un aristotelician aflat sub influenţă stoică (dar şi orfico-pythagorică şi platonică), tratatul delimitează un concept al lumii în care cosmologia şcolii Porticului este recognoscibilă cu deosebire printr-un pateism uşor biomorfizant. Oricum, chiar dacă ţine de stoicismul mediu (cf. Tricot, 71, p. VII) mai păstrează ceva din viziunea holistă primară de inspiraţie hylozoistă,

dar şi teologist-panteistă. "Zenon definea natura ca un foc artist – *ignem artificiosum* –, ea procedînd cu metodă la generarea lucrurilor: (Cic., **De nat. deor.**, II, 22). După Zenon (ca şi după Cleontes şi Hhrysippos) lumea este "o fiinţă vie, înzestrată cu suflet şi raţiune", aceasta, probabil, în oricare dintre cele trei accepţii. Căci, termenul de univers este folosit de ei în trei înţelesuri: a) "în acela de zeul însuşi, calitatea specifică din fiecare substanţă; ca atare, este ireductibil şi creator al "acestei orînduiri a lumii", periodic, "absoarbe în sine întreaga substanţă şi din nou o creează din el însuşi" (o altă formulare a motivului veşniciei reîntoarceri, care face ca lumea să sfîrşească într-o "conflagraţie" universală şi astfel să-şi reînceapă existenţa şi istoria; pentru detalii, vd. art. *Stoicismul*; *Zenon din Cition*), b) "ei dau numele de univers aşezării ordonate a corpurilor cereşti şi c) "întregului constituit din aceste două" (Diog. Laert., VII, 139, 137-128). Acesta din urmă este şi cel mai tare şi cel mai statornic, deşi nu acceptat de către toţi stoicii. Cheysippos, după cîte se pare, că ar fi lucrat cu prima accepţie, ceea ce l-ar fi făcut să admită "coruptibilitatea" lumii (lucrurilor) fără să trebuiască s-o extindă asupra zeului (cf. Bréhier, 9, p. 147; Goldschmidt, 33, p. 1257).

CRATES (Κράτης) **din Atena**

(aprox. 300 ante), ultimul, al cincilea, scolarh al Academiei platonice (270/269-268/264), elev şi succesor al lui *Polemon* (s.v.) Ar fi scris o seamă de lucrări filosofice, dar despre care nu se ştie nimic; de altminteri el însuşi este greu de reconstituit în profilul său,

dacă a avut, fiind un epigon şters, limitîndu-se, poate, să apere "cu zel" doctrinele primite (Cic., **Acad. post.**, I, 9). Dintre auditorii săi, s-au remarcat *Arcesilaos din Pitane* (s.v.) şi *Bion din Borysthenes* (s.v.).

CRATES (Κράτης) din Theba

(aprox. 328 ante) discipol al lui Diogenes din Sinope (după informaţia lui Hippobotos, înregistrată de Diog. Laert., VI, 85, ar fi fost însă elevul unui obscur Brison aheianul, de nereconstituit). Sedus, fanatizat chiar de filosofia cinică, şi- ar fi împărţit averea concetăţenilor, alegînd să trăiască într-o austeritate de ascet. De altminteri, se şi admite în el practicianul ascetismului cinic. Sever pînă la intoleranţă cu moravurile, în fond lumeşti ale contemporanilor săi (în **Versuri glumeţe**, în **Note zilnice** – *Ephremeris* –, prezumate a-i aparţine şi din care Diog. Laert., V, 85-86 ne-a transmis cîteva fragmente), C. îndemna la viaţă după principiile filosofiei cinice. Dincolo de exclusivismul partizanal, răzbat însă elogiul filosofiei ca filosofie şi încrederea în valoarea şi în puterea ei paideică. O altă carte, pierdută şi ea, **Epistole**, va fi conţinut "o minunată filosofie", într-un stil care "cîteodată", socotea Diog. Laert., VI, 98, reamintea de cel al lui Platon. Ar mai fi scris şi tragedii "caracterizate printr-o înaltă filosofie" ca în pasajul acesta: "Patria-mi nu-i doar un turn ori un acoperiş singuratic./ Ci întregul pămînt, iar locuinţa-i în stare să ne cuprindă pe toţi" (în **loc. cit.**). Dintre discipoli, ceva mai conturaţi ar fi fost *Metrocles* (s.v.) şi *Hipparchia din Maroneea* (s.v.). Cel mai de seamă, *Zenon din Cition* (s.v.), nu va persevera în ori-

zont cinic, totuşi îl valorizează în construcţia moralei stoice.

CRANTOR (Κράντωρ) din Soloi

(aprox. 310 ante) a urmat la Atena, împreună cu *Polemon* (s.v.) învăţămîntul lui *Xenocrates* (s.v.). A scris o carte de **Comentarii** (probabil şi la Platon), pierdută şi alta **Despre doliu**, "o carte de aur" (Cicero, **Acad. pr.**, II, 44, 135), în care recomanda "echilibrul pasional" (μετριοπάθεια) în vederea fericirii, polemizînd cu stoicii pe a căror ἀπάθεια (s.v.), ca stingere a pasiunilor, va fi respins-o (Cicero, **Tusc.**, II, 6, 12; Plutarh, **Consolatio ad Appollonium**, 3). Doar "membru sau aderent al Academiei" (Frenkian, 25, p. 597), n-a avut, propriu zis, elevi, afară, poate, de Arcesilaos, prieten, conviv şi moştenitor al bunurilor sale.

CRATYLOS (Κρατύλος)

Discipol al lui Heraclit (s.v.): "*Crat*. care era heraclitean" (Arist., **Metaph.**, I, 6, 987a29); "*Crat*. heracliteanul..." (Diog. Laert., III, 6). Cu biografie nesigură (trăieşte la sfîrşitul sec. V şi începutul celui de al IV-lea) are reputaţie de heraclitean heterodox cu apropieri de sofistică, dar numai atît. Cunoscut din mărturiile lui Platon (dialogul **Cratylos**) şi Aristotel, în oarecare măsură divergente, *Crat*. pare greu, dacă nu imposibil de reconstituit necontradictoriu. Duse la limită, deci făcute să se excludă, mărturia (ori poate **interpretarea**) platonică şi aceea aristotelică lasă la voia întîmplării un personaj cu existenţă istorică şi mai

mult decît atît şi mai important cu ceea ce s-ar putea numi posteritate critică. Aceasta pe de o parte, pe de alta, însă, întrucât s-ar pune problema alegerii între interpretarea platonică şi interpretarea aristotelică, în aparenţă exclusive, în cel mai bun caz ar trebui să admitem că cea din urmă va fi fost determinată de o evoluţie a lui *Crat*. de la "imaginea cu care ne familiarizase Platon în sensul că neîncetata curgere heraclitică a lumii sensibile începuse să pară atît de rapidă, încît tot ce intenţiona să spună avea timpul să devină fals în chiar răstimpul cît s-ar fi exprimat ideea" (Simina Noica, în Platon, **Opere, III,** 1978, p. 240). Cum va fi fost *Crat*. în ipostază istoric-obiectivă este greu, dacă nu imposibil de stabilit cu certitudine. În oarecare măsură contradictorii, cel puţin la prima vedere, cele două mărturii îşi păstrează totuşi valoarea atît în sine cît şi prin raportare, nu neapărat admiţînd o evoluţie a lui *Crat*. de la un "**heraclitism moderat**" la "un total agnosticism" (**ibidem**). O evoluţie nu este exclusă, abstract privind lucrurile. Dar ce date avem? De aceea, poate, deosebirile dintre cele două mărturii trebuiesc explicate mai degrabă prin contexte: cea platonică prin contextul platonic din **Cratylos**, cea aristotelică prin cel aristotelic din **Metafizica**. Un fapt de primă importanţă şi care de aceea nu se cuvine ignorat este acela că nici Platon nici Aristotel n-au făcut operă de tip doxografic. Aceasta înseamnă că atît unul cît şi celălalt interpretează pe cei de dinainte din perspectiva sistematică şi pentru trebuinţele sistemului şi nu doxografic. De la ei nu aflăm mai mult sau mai puţin **literal**, ce vor fi zis alţii şi cum vor fi reconstruit ei

lumea şi omul, ci altceva, fără îndoială, cu valoare crucială. Este vorba de adunarea lor într-un sistem pentru a ajuta, ca probe sau ca argumentare, pozitive şi negative, la alcătuirea lui. Platon şi Aristotel, deci, "citesc" pe cei de dinainte ori contemporani prin propriul sistem şi în vederea acestuia. Altfel spus, avînd un concept superior al istoriei gîndirii, ei o valorizează esenţial. În consecinţă, pentru a reveni la *Crat.*, acesta e trecut din condiţie de personaj istoric în condiţia logică a argumentului. De aici şi deosebirile dintre cele două imagini: platonică şi aristotelică sau oricum, şi de aici.

Căci plasat în contexte diferite şi trebuind să participe la reconstrucţii diferite, *Crat.* apare el însuşi altul în funcţie de rol. Sau, poate, în funcţie tot de aceasta apare doar în secvenţe diferite şi în cele din urmă, complementare. Bunăoară, în interpretarea platonică el era valorizat numai în ceea ce servea motivării mitologice a limbajului – pentru a zice ca Gerard Genette. Plat., deci, nu-l inventa, cel mult îl reinventa printr-o "lectură intenţională". În jocul dialogului, trebuind să îndeplinească un anume rol, intra în acesta, dar nu trecea în el pînă la anularea sa ca existenţă istorică. Împărţind rolurile, Socrate (Platon) îl determină să apere doar punctul de vedere după care "este... cu neputinţă să se vorbească fals": "Că este total cu neputinţă să se vorbească fals, asta e ceea ce vrei sa spui?" (**Cratylos,** 429). *Crat.* pare necontrariat şi de aceea, acceptă "rolul" fără de reţinere : "Dar cum s-ar putea, Socrate, ca acela care spune ce spune să nu spună ce este? Oare nu cumva spui o minciună cînd

nu exprimi ceea ce este?" (429 d.). Arist. în schimb, socotindu-l, ca şi Plat. de altminteri un heraclitic, îl desprindea în oarecare măsură de heraclitism: "El critica pe Heraclit, care spunea că nu este cu putinţă să te scufunzi de două ori în aceeaşi apă. Părerea lui era că nu poţi face lucrul acesta nici măcar o singură dată". În urmare, "despre ceea ce se mişcă mereu nu se poate afirma un adevăr trainic". Ba, credea că "nu trebuie să spui nici o vorbă", cel mult am putea să indicăm: "el arăta, numai, cu degetul" (**Metaph**, IV, 5, 1010 7). În ambele interpretări avem de-a face la un prim nivel cu o problemă de filosofie a limbajului, dar la un al doilea, mai de adîncime, cu una de metafizică: a fiinţei şi nefiinţei, deopotrivă. Şi încă, diferite prin accentele puse, ele mai sînt solidare prin acelaşi relativism în care atît *Crat*. "platonic" cît şi *Crat*. "aristotelic" sfîrşesc. În fine, şi într-un caz şi în altul relativismul vine pe aceeaşi cale a absolutizării, oricît ar părea de ciudat, a fiinţei. Dar tot de aici, din toate acestea se trag şi deosebirile dintre cele două interpretări. Căci, primul *Crat*., cel platonician, deşi este mereu, aşa zicînd, în preajma fiinţei, o presupune doar atîta cît, din perspectivă proprie, filosofia limbajului avea nevoie de conceptul ei. Mai exact, *Crat*., deocamdată, nu este încă un metafizician, sau nu este decît într-un joc secund. El face deci metafizică numai în măsura în care ipoteza sa mimologică o cerea. Dar, încă o dată fie şi numai atît, numai presupusă, metafizica lui *Crat*. din dialogul platonic vine din aceeaşi absolutizare a fiinţei din care vine şi cea marturisită de Arist. Primul *Crat*., cel platonic, va fi dus la o limită o

motivare mimologică a limbajului, ceea ce avea să-l facă pe Plat., să se delimiteze categoric: "Îngăduie, îi spune Socr. lui *Crat.*, ca numele să fie bine instituit şi nu pretinde neapărat ca el să aibă toate literele pentru a fi întru totul asemenea lucrului al cărui nume este" (432 e). Pe bună dreptate de aceea s-a observat, Platon are pentru **mimesis** în limbaj un concept mai aparte (H. Koller, G. Sörbom), în orice caz nu în sens de copie: "Ar fi de tot hazul, Cratylos dacă numele şi lucrurile ale căror nume sînt s-ar asemăna pe deplin "căci totul ar fi cumva îndoit şi nu ai mai putea desluşi care este lucrul el însuşi şi care numele" (432 d). Admiţînd că numele imită lucrul şi prin aceasta că nu poate fi decît adevărat, *Crat.* absolutizează relaţia dintre cele două planuri: cel al limbajului şi cel al fiinţei, luîndu-le, în schimb, autonomia. În consecinţă, numele şi lucrul trec înapoia imitaţiei, ori mai degrabă, deşi este paradoxal, sînt ascunse tocmai de ceea ce ar trebui să le dezvăluie. Ce se întîmplă, însă, dacă luăm în seamă termenii şi cu deschidere, fiinţa? În încheierea dialogului, Platon îl sileşte pe *Crat.* s-o facă: "Socrate: Pe de altă parte nici de cunoaştere, pare-se, n-ar mai fi vorbă... căci în cazul că însuşi actul acesta, anume cunoaşterea nu s-ar preface, rămînînd cunoaştere, atunci cunoaşterea ar dura veşnic şi ar fi efectiv cunoaştere. Dar dacă specia ei decade din cunoaştere, va sfîrşi prin a fi altă specie decît cunoaşterea şi n-ar mai exista cunoaştere. Dacă se schimbă statornic şi nu e statornic cunoaştere, atunci pe acest motiv nu ar exista nici "ceea ce cunoaşte", nici "ceea ce este de cunoscut"

(440 a-c). Deocamdată *Crat.* pare să fi "experimentat" prima posibilitate.

Cum însă calea se închide, îi rămîne cealaltă. Ultimele cuvinte pe care le rosteşte (pe care, de fapt, este pus să le rostească) în dialogul platonic nu lasă nici o îndoială: "Mai încearcă şi tu, îi spune el lui Socrate, să te gîndeşti la lucrurile astea" (440 e). Cercetarea, deci, urma să fie făcută în continuare şi de unul şi de celălalt. La ce încheieri va fi ajuns *Crat.*, de la Plat. din acest dialog ori din altele , nu aflăm. Aici însă intervine mărturia aristotelică, perfect complementară celei platonice şi deci întregitoare a profilului enigmaticului filosof heraclitian. Mărturia aristotelică ne vorbeşte despre celălalt *Crat.* de dincolo de dialogul platonic, de un *Crat.* care promisese şi lui Socrate şi sieşi să se mai gândească la lucrurile astea "anume" la ceea ce cunoaşte "şi la "ceea ce este de cunoscut" în ipoteza "curgerii" continue a lumii. Heraclitic în primul "experiment" dar ca într-un "experiment", ducînd la limită ipoteza pentru a stabili graniţa dintre valabilitate şi monovalabilitate, *Crat.* (din mărturia platonică) este încă mai heraclitic în cea de-a doua interpretare, cea aristotelică, ori, mai degrabă, în cel de-al doilea "experiment". Căci, deşi printr-o infidelitate, el va fi modificat prezumţia heraclitică: "nu ne putem scufunda de două ori în apele aceluiaşi rîu" **(fr. 91, Diles)**. Dar printr-o "infidelitate" metodică, dacă se poate spune aşa, *Crat.* vrea să supună numele ca ***mimesis*** unei probe cruciale. El vrea, în alte cuvinte, să afle comportamentul **numelui ca *mimesis***, într-un univers heraclitic modificat, ce-i drept, dar modificat, totuşi în

spiritul său. Obsesia, deci, este în continuare **numele ca imitaţie**. Dar, de acuma cuvîntul este raportat la o lume, într-atît de schimbătoare încît trece aproape în condiţia nefiinţei. Dacă în prima ipoteză se prezuma **stingerea** temporară a **focului veşnic viu**, deci, prin aceasta, existenţa formelor reproductibile, în cea de a doua, se lucrează numai cu **focul ca foc**, deci cu principiul în pura lui condiţie metafizică.

Paradoxal, *Crat.*, **relativistul**, are mai mult decît Her. obsesia şi poate chiar, "simţul" absolutului. Peste lucruri ori mai degrabă eliminîndu-le, metodic, din orizont, el vrea să contemple fiinţa în sine. Aceeaşi obsesie o avusese şi Parmenides. Dar acesta alesese altă cale de apropiere de fiinţa pură a metafizicii, anume pe aceea a punerii în identitate a lui **a gîndi** cu **a fi**. De aici însă constrîngerea fiinţei de a fi "întreagă şi nemişcată" şi "asemeni masei unei sfere bine rotunjite, în toate părţile ei deopotrivă cumpănită faţă de mijloc" (**fr. 8, Diels.**). Admiţînd că este una **a gîndi** cu **a fi**, ce şansă să aibă **a rosti** este tot una cu **a fi**? Zicînd ca Gorgias, chiar dacă în strînsoarea acestor premise, ar putea fi gîndită, n-ar putea fi rostită. *Crat.* voia să legitimeze cuvîntul cu încărcătură ontologică. În prima ipoteză **numele** era justificat, dar cu pierderea, totuşi a fiinţei, care reprodusă de limbaj, prin aceasta trecea înapoia substituitului său. Cuvîntul, de această dată, căpăta o autonomie de tip ontologic. El nu mai era semn al lumii, ci lumea însăşi, ori **ca şi cum** era lumea însăşi. În a doua ipoteză însă se întîmplă contrariul: este salvată fiinţa dar nu şi cuvîntul. Totul însă, provocat, "experimental". *Crat.* deci, presupune că fi-

inţa în sine este **în sine** numai ca fiinţare în propria-i ordine de inteligibilitate. Adică, heraclitic vorbind, focul ca foc (fiinţa ca fiinţă) este inteligibil doar în condiţie de prisos de sine, de foc etern. Pentru a-l gîndi şi pentru a-l exprima în fiinţa lui autentică, în fiinţa lui metafizică, altfel spus, va trebui să-l admitem, numai ca veşnic. Altminteri, fie că-l limităm şi atunci sîntem nevoiţi să-l gîndim ca pe ceva dincolo de limitele sale, deci ca pe o nefiinţă într-un sens absolut, fie că, presupunem **stingerea**, deci producerea nefiinţei ca o autodeterminare. Dar problema este aceasta: cum putem gîndi şi mai ales rosti **fiinţa în sine** fără nici o mijlocire? Dacă putem! *Crat*. stabileşte ca o primă şi fundamentală condiţie luarea fiinţei în fiinţarea proprie. Adică, particularizînd, a focului **ca foc**, a lui în activitatea care nu este ca o determinare ulterioară, ci este el însuşi. Căci focul ca foc este **aprinderea** absolută. A doua condiţie, de tot necesară şi ea, ar fi justificarea, dar în acelaşi plan metafizic, a contrariului fiinţei în sine, a contrariului focului veşnic viu. Dar contrariul în plan metafizic al fiinţei în sine ar fi nefiinţa în sine, al focului veşnic viu, focul ca lipsă, focul ca stingere. Ceea ce este de neadmis, monismul metafizicii fiind înlocuit cu dualismul. În consecinţă, am fi nevoiţi să admitem numai fiinţa în sine, ceea ce, de această dată, ia orice şansă de legitimare gîndirii şi rostirii.

Cuvîntul, de acum va fi lipsit de semnificaţie ontologică, el nemaireproducînd, căci ceea ce ar putea să reproducă nu este, iar ceea ce este nu poate să reproducă. Singura noastră şansă ar fi să arătăm cu degetul un fel de umbre ca în peştera platonică dacă aceasta

mai este o şansă. Dar în cea de-a doua ipoteză, luînd pasajul din **Cratylos** (440 a-e). ("Pe de altă parte nici cunoaşterea...", **vd. supra**) pasaj programatic, ca şi cheie, accentul era lăsat să cadă pe fiinţă, deşi filosoful era în continuare, aşa zicînd, cu ochii la limbaj. Deci, şi într-o ipoteză şi în alta problema centrală rămînea aceea a legitimării cuvîntului. Prin cea dîntîi, faptul era posibil însă pe jumătate, de îndată ce admis ca imitaţie, numele trebuia, prin aceasta să fie adevărat, numai. Dar prin cea de-a doua, actul legitimării dacă nu era chiar pus sub semnul întrebării, oricum el îşi restrîngea valabilitatea la relaţia dintre nume şi fiinţa fizicii. Căci în faţa celei a metafizicii, numele trebuia "să tacă", neputînd să semnifice, nici în ordinea adevărului, nici în ordinea falsului. În faţa fiinţei metafizicii, deci cuvîntul nu putea să fie decît un fel de "zgomot", ca atunci cînd "se pune în vibraţie lovindu-l" (**Cratylos**, 430 a). Sau – cum aveau să zică medievalii, *flatus vocis*. Imaginate, ambele, să justifice limbajul în faţa fiinţei, cele două ipoteze eşuează deopotrivă, paradoxal, pentru că nu era luată în seamă nefiinţa. Cu deosebire, doar că din perspectiva celei dintîi nefiinţa este exclusă în urmarea motivării "mimologice" a limbajului, iar din unghiul de vedere al celei de-a doua din raţiune de tip metafizic. Imitaţia (copie) a lucrului şi prin aceasta numind numele nu avea a se raporta decît la ceea ce este. Nefiinţa în acest caz, sau din perspectiva limbajului şi a cunoaşterii nu putea să fie, întrucît imitaţie, cuvîntul nu avea a reproduce ceea ce nu era, ceea ce nu este. Nefiinţa deci, este "pusă între paranteze" pentru explicarea limbajului. *Crat*. simpli-

fică, eliminînd un termen, interesat cum era de **limbaj** ca atare. Cînd însă îşi va fi pus problema falsului, pentru că trebuia legitimeze nefiinţa, va fi încercat să "experimenteze" în alt plan, cel metafizic, dar aici dificultăţile în legitimarea nefiinţei erau încă mai mari. Încît din **absolutizarea fiinţei fizicii** şi, mai departe, din **izolarea celor două planuri**: fizic şi metafizic, nefiinţa pierde orice şansă de inteligibilitate. Absolutizînd fiinţa fizicii, pentru că mai înainte absolutizase cuvîntul ca ***mimesis***, trebuind apoi, prin chiar condiţiile "experimentului" să desprindă metafizicul de fizic ca să-l cerceteze în stare pură, *Crat.* relativizează nefiinţa pînă la eliminarea ei din spaţiul de conceptualizare. Numai că, prin reflex, odată cu nefiinţa pleca şi fiinţa, lăsîndu-l gol sau golit de lume ca şi de sine, deci fără de obiect şi fără de putinţa de a se exercita, fără să mai aibă ce exprima şi fără să se mai poată exprima. Căci ieşită ea însăşi din orizontul de inteligibilitate, fiinţa trecea dincolo de cuvinte, curgînd într-un torent imperceptibil şi, din punctul nostru de vedere, irational. Dar, ca lumea să existe pentru noi trebuia ca mai înainte **să fie cuvîntul**. *Crat.* ştia că **lumea în sine** trece în **lume pentru noi** prin numire (adică, pitagorian vorbind, prin măsurare sau modernizînd, prin umanizare). Problema însă era aceasta: ce numim şi cum numim?

CRINIS (κρίνις)

Stoic, în succesiune hrysippiană (alături de *Archedemos, Athenodoros* şi *Antipatros,* s.v.), deci, sec. III-II ante, autor al unei scrieri, **Arta dialecticii**, pierdută

însă. Ar fi fost interesat mai cu seamă de logică, spunînd despre clasificare că "este aşezarea genului pe rubrici", de ex., dintre bunuri, unele sînt ale sufletului, altele, ale corpului, împărţind şi el propoziţiile în simple şi complexe (nesimple), numind asertorică judecata care începe cu o conjuncţie "deoarece", aceasta arătînd că a doua propoziţie o urmează pe prima ("deoarece e zi, e lumină") şi identificînd într-un raţionament o premisă primă – λῆμμα, o premisă adăugată – πρόσληψις şi o concluzie – ἐπιφορά ca, de pildă: "Dacă-i ziuă, e lumină; dar e ziuă; de aceea e lumină". Sau, generalizînd: "dacă-i primul, atunci este şi al doilea; or, primul este, deci este şi al doilea" (Diog. Laert., VII, 62, 68, 71, 76). Este, aici, lesne recognoscibilă prima schemă de inferenţă validă hrysippiană (cf. Kneale, p. 179 şi urm.). Elevii pe care îi va fi şcolit ("*Cr.* şi elevii să...", Diog. Laert., VII, 76) nu sînt cunoscuţi (cf. Armin, **S.V.F.**, III, p. 268-269).

CRITIAS (Κριτίας) **din Atena**

(? 460 - 403 ante) sofist şi om politic, descendent din neamul Dropizilor, participant la guvernarea "celor Patru Sute" (în anul 411), ca şi la aceea a celor "30 de tirani" (404-403), "cel mai lacom, cel mai violent şi mai însetat de sînge" dintre oligarhi (Xen., **Memorab.**, I, 2, 12). "Cel mai ticălos între ticăloşi" trădîndu-şi cetatea, susţinînd "făţiş pe spartani". Toate acestea nu din "ignoranţă", însă. "Primise o educaţie excelentă şi discuta sumedenie de teme filosofice", între alţii cu Socrate, pe care l-a frecventat o vreme, după 407 (Philostr., **Vieţile sof.**, I, 16, A, 1); "Nu este profan în nimic

din cele ce discută" (Plat, **Tim.**, 20 a); deşi un cetăţean "bun", a fost "cu siguranţă" erudit şi elocvent (Cic., **De oratore**, 3, 34, 139). Poet, ar fi scris **Elegii (Despre trăsăturile specifice, prin invenţii ale cetăţilor, lui Alcibiade**, păstrate fragmentar), un fel de "tratate" în versuri (parţial conservată numai **Constituţia lacedemonienilor**), drame (Tennes, Rhadamanthys, Peirithoos, Sisyphos) de asemenea pierdute (exceptînd puţine pasaje). În proză apoi: iarăşi despre constituţii (a atenienilor, a thessalienilor, a lacedemonienilor, **Aforisme** (filosofice), **Conversaţii** (sau "dizertaţii" (filosofice, morale): **Despre natura dragostei sau despre virtute. Exordii la discursuri politice**, în stare fragmentară şi ele. Elegia privitoare la cetăţi, ca un "studiu" de antropologie culturală comparată, identifică semnele lor distinctive după "invenţii": jocul còtabos, sicilian, jilţul thessalian, "frumuseţea deosebită a patului odihnitor o deţin Miletul şi Chios", cupa tyreniană... şi bronzurile ce împodobesc "casa", fenicienii "au născocit literele, reazim al gîndiri" (ἀλεξίλογα), la rîndul lor, carienii - corăbiile şi atenienii - roata olarului (B2). Descrierea cetăţilor, prin invenţii se leagă de o preocupare, poate mai statornică, de explicaţie a vieţii umane ca umanizare a lumii şi ca autoumanizare în trecerea de la "barbarie" la "civilizaţie" (cf. Georgescu, 28, p. 395). "Animalică şi robită forţei", la început, viaţa omului era dezorganizată şi supusă oricărei silnicii. Nu existau "legi", ca "dreptatea să fie regină" şi care să împartă "răsplată" celor "buni" şi "pedeapsă" celor "netrebnici". Nici cu statornicirea legilor, silnicia n-a încetat, ele pedepsind fapta, fără

s-o poată preveni. Pentru aceasta "un om iscusit la minte" va fi instituit zeii şi credinţa în ei (**Sisyphos**, fr. 25; să se vadă, pentru detalii şi art. *Impietate, Lege*). Nu este exclus ca impietatea sa, de care s-a vorbit încă în antichitate (Sext. Empir., **P.H.**, IX, 218), să fi fost nu numai din antitradiţionalism, ci şi ca urmare a unei filosofii a lumii şi a omului pe măsură. "Timpul neostenit (ἀκάμας χρόνος) şi "plin de o curgere veşnică", "de-sine-zămislit", "în învîrtejirea văzduhului" va fi amestecat şi "natura tuturor lucrurilor". Dacă "de-sine-zămislitul" (αὐτοφυνη) va fi fost numit şi "intelectul creator" (τὸν δημιουργόν νοῦν) sensul devine, poate, inteligibil prin analogie cu acela al nous-ului anaxagorian (B, 18; 19). Omul la rîndul său, ca formă în lume va fi fost explicat, după cîte se pare, în manieră empedocleeană. Fragmentul pe care îl reproduce Philopon şi i-l atribuie "căci sîngele care scaldă inima este facultatea gînditoare (*noema*) a oamenilor" (**Comentariu la Despre suflet**, 9, 19; A 23) aparţine agrigentinului (fr. 105). Totuşi, după Arist. (**Despre suflet**, I, 405, b5), *Cr*. ar fi admis că "sîngele e suflet... susţinînd că sensibilitatea este lucrul cel mai propriu al sufletului şi că acest lucru există din natura sîngelui". Un fragment din **Aforisme** (39) confirmă, în mare, interpretarea aristotelică: "nu numai ceea ce omul simte cu restul corpului, dar şi ceea ce cunoaşte prin gîndire...". După K. Freeman s-ar putea admite o influenţă empedocleeană prin Gorgias (23, p. 413). Explicat ca parte a lumii naturalist, în individualitatea genului său, omul este definit ca lege şi caracter (τρόπος). "Mai sigur decît legea" (ἀσφαλέστερος νόμου), "caracterul

bun" poate să treacă drept tot una cu natura individuală, dar nu, prin aceasta, unica determinaţie. Dacă nu este în măsură să controleze universal (scăpîndu-i "făptuirea pe ascuns") şi dacă poate fi pervertită (oratorul "tulburînd-o în sus şi în jos cu discursurile lui"), legea rămîne ca un element important în "fenomenologia umanului, cenzurînd, chiar educînd caracterul. Originar, oamenii vor fi fost conduşi numai de acesta ca de o putere năvalnică. A fost necesară însă, în civilizare, de instituirea legii (fr. B22). Ca personaj platonic, dincolo de intenţionalitatea alegerii, reabilitarea sa morală (de fiecare dată, s-a observat, în scenariu este prins doar *Cr.* tînărul, necompromis încă), sofistul, înrudit, dinspre mamă, cu filosoful, apare în **Charmides,** în **Timaios,** în dialogul omonim, neîncheiat. În ultimele două (respectiv 20 a - 27 b şi 108 b urm.), *Cr.* este pus să relateze celebrul mit al Atlantidei, păstrat în tradiţia familiei şi transmis de la o generaţie la alta.

CRITOLAOS (Κριτολάως) din Phaselis

(sec. II, ante) scolarh al peripateticienilor (vd. Lyceul; şcoala peripateticiana, nu se ştie nici după cine, nici înainte de cine). A făcut parte, cu *Diogenes din Seleucia* (s.v.) şi *Carneades* (s.v.) din ambasada trimisă în anul 155 din atenieni la Roma. Imitîndu-i "pe cei vechi", din şcoala aristotelică, s-ar fi apropiat de ei "prin forţa scrisului" şi prin bogăţia discursului, fără să rămînă "la preceptele doctrinei tradiţionale" (Cic. **De fin.**, V, 5, 14). În ce va fi stat depărtarea de acelea, este greu de stabilit. Cum, în continuare, referindu-se

la discipolul lui *Cr., Diodoros din Tyr* (s.v.)., Cic. spune că adăugînd la onestitate "lipsa de durere" în definirea binelui suprem, acesta se desparte de peripateticieni, este probabil ca şi depărtarea dascălului să fi fost în aceeaşi ordine, a moralei.

CRITON (Κρίτων) **din Atena**

(pe la 420 ante), contemporan (de aceeaşi vîrstă, Plat., **Apol.**, 33 c) şi auditor (împreună cu cei patru fii ai săi: Critobulos, Hermogenes, Epigenes şi Ctesipos) al lui Socrate. Ar fi scris "şaptesprezece dialoguri, care se află într-un singur volum" (rulou), pierdute, azi. Exemplificînd, cîteva titluri: **Nu prin învăţătură devin oamenii buni, Despre lăcomia de a avea mai mult, Despre ce-i folositor** sau **Omul de Stat, Despre frumos, Despre lege, Despre divin, Despre arte, Despre societate, Despre cunoaştere** (Diog. Laert., II, 121). În dialogul platonic omonim (subintitulat **Despre datorie**), *Cr.* îi propune lui Socr. să se salveze, fugind din închisoare; de aici şi despărţirea, pînă la a se opune, a celor doi. În deosebire de Socr. (care avea să reziste îndemnului replicînd că "nu trebuie să ne pese atît de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulţi, ci de ceea ce va spune cel care ştie ce este drept şi ce este nedrept", şi că "rămîne adevărat... că a trăi conform binelui este unul şi acelaşi lucru cu a trăi frumos şi drept" – 48 a, b), *Cr.* era pentru supunerea faţă de opinia "tuturor" şi nu "generală" (pentru a zice astfel după Rousseau): "în ce mă priveşte îmi este ruşine, gîndindu-mă şi la tine şi la noi, prietenii tăi, cînd îmi dau seama că vom lăsa tuturor impresia că tot ce s-a

petrecut se datorează laşităţii noastre..." şi pentru un anume relativism în raportarea la legi şi norme. Fugind din închisoare, i se opune Socr., n-ar însemna ca legile să fie nesocotite şi ca, "la nedreptate să se răspundă cu nedreptate" şi la "rău cu rău"? În consecinţă, de legi trebuie să asculte şi nu de *Cr.* (45 e, 54 b- d). Unde este limita între "*Cr.* istoric" şi "*Cr.* platonic" nu se poate decît conjectura.

CYRENAICĂ

Şcoală, numită astfel după cetatea de naştere a lui *Aristippos* (s.v.), întemeietorul ei, ca şi de situare a sa, Cyrene, pe coasta mediteraneană a Africii (sau hedonică, de la hedone (ἡδονή) concept central în învăţămîntul său) este înfiinţată cu puţin înainte de 399, anul morţii lui Socrate, căci "făcîndu-se profesor de filosofie", Ar. i-ar fi trimes fostului său dascăl 20 de mine; Diog. Laert., II, 65) şi dispare, la Alexandria, către sfîrşitul secolului III ante (sau începutul celui de al II-lea) sub ultimii scolarhi: *Hegesios* şi *Aniceris* (s.v.). Între Ar. şi aceştia din urmă şcoala a mai fost condusă de Aréte (fiica lui Ar.) şi de fiul ei, Aristippos cel Tînăr sau Metrodidactul (μετροδιδακτός – cel învăţat de mama sa). Alţi cyrenaici: Aitihiops din Ptolemais şi Antipatros din C., discipolii lui Ar., *Theodoros din C.* (s.v.) îl ascultă pe Ar. secundul şi, pentru o vreme, şi-l face discipol pe *Bion din Borysthenes* (s.v.). Epitemides din C. este elevul lui Antipatros şi dascălul lui Paraibates care, la rîndul său, instruieşte pe Heg. pe Ann. Dintr-o nesigură raportare la Theod. mai este socotit ca aparţinînd şcolii şi *Euhemeros* (s.v.). Organi-

zată în jurul conceptului de plăcere, doctrina cyrenaică se defineşte, deci, ca un *hedonism* (s.v.), la început, cu Ar., mai moderat, pentru ca, pe parcurs să capete uneori accente senzualiste şi, îndeosebi, cu Heg. să cadă în relativism şi nihilism moral. Dar, cu Ann., cam în acelaşi interval de timp, probează conservarea programului tradiţional, dacă nu chiar optimizarea lui. De altfel, pentru a fi înfundat-o în senzualism şi relativism, unul, şi a fi apropiat-o de paradigma raţionalismului moral, celălalt, ambii au trecut drept întemeietorii unor şcoli (respectiv hegesiacă şi anniceriană) care mai erau legate de doctrina lui Ar. doar cu fire subţiri. Mai mult, prin annicerieni, hedonismul cyr. pare a fuziona cu cel epicurian sau începe a fi confundat cu acesta. Ceva mai tîrziu, e drept, Cic. (**De off.** III, 33) nici nu prea mai distinge pe unul de celălalt. Ba, datorită similitudinilor şi, poate, pînă în cele din urmă a convergenţei, adversarii lui Epicur, pentru a-i contesta originalitatea, identificau în etica sa pe aceea a lui Ar. ("ei pretind" că şi-a dat ca a sa "doctrina lui Ar. despre plăcere"; Diog. Laert. X, 3). Asemănătoare, cele două proiecte hedoniste nu sînt însă identice şi de aceasta cyr. înşişi erau convinşi, de îndată ce socoteau că autentica plăcere nu este cea în repaos (epicuriană), ci în mişcare, activă, adică: "Suprimarea durerii după cum a spus Epicur, nu li se părea de loc că-i plăcere..." (Diog. Laert., II, 89). De aici semnul că vor fi avut conştiinţa a ceea ce îi opune şi că i se vor fi opus lui Epicur. (Bréhier, p. 171). Însă, aşa cum similarităţile, cîte se pot constata, nu înseamnă că estompează indi-

vidualitatea inconfundabilă a celor două şcoli, nici deosebirile nu rezultă că, istoric, le vor fi menţinut în separaţie. În perspectivă, ele urmau a se uni, adevărat că numai în dimensiune morală, altfel fiind total incongruente. Deopotrivă filosofie fizică, logică şi morală şc. epic., cealaltă însă, relatează Diog. Laert. II, 93, desconsidera şi fizica şi dialectica (Surse: G. Giannantoni, **I. Cirenaici, raccolta delle fonti antiche**, Florenţa, 1956; E. Mannebach, **Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta**, La Haye, 1961).

CUNOAŞTERE –s.v. (γνώμη, ησ(ἡ))

CUVÎNT – s.v. (λόγος, ου(ὁ))

BIBLIOGRAFIE

A

– Ammonius, **Prolegomene la cele zece categorii după cuvîntul filosofului Amm.**, în Porfir, Dexip, Ammonius, **Comentarii la Categoriile lui Aristotel**, trad. de Constantin Noica, Editura Academiei, 1968.

– **Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers**. A complete translation of the fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Oxford, Basil Blakwel, 1962.

– Apuleius (Apulée), **Apologie, Florides**. Texte établi et traduit par Paul Valette, Paris, Les Belles lettres, 1960; **Opuscules philosophiques et fragments**. Texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu, Paris, Les Belles lettres, 1973.

– Aristotelis **Opera**, ediţia Academiei din Berlin, I-V, 1831-1870; ediţia în Collection des Universités de France, Ass. Guillaume Budé, începînd cu 1926. **Fragmenta, Selecta recognovit...**, W.D. Ross, Oxford 1955, **Metaphysica**, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford, 1985.; **La Métaphysique**, tr. fr. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1948; tr. rom. Şt. Bezdechi, Editura Academiei 1965; Organon, tr. rom. M. Florian, Ed. ştiinţifică, I-IV, 1957, 1963; **Etica nicomahică**, tr. rom., Stela Petecel, Ed. ştiinţifică, 1989.

– Hans von Arnim, **Stoicorum veterum fragmenta** (S.V.F.), I- III, Teubner, 1903-1905.

– Aulus Gellius, **Nopţile attice**, traducere şi note de David Popescu, Introducere de I. Fischer, Editura Academiei, 1965.

– Dimitrie Cantemir, **Divanul**, ediţie V. Cândea, E.p.l., 1969, **Istoria ieroglifică**, ediţie P.P. Panaitescu, I. Verdeş, I-II, E.P.l., 1962.

– Cicero, **Academica, De finibus bonorum et malorum, Paradoxa Stoicorum** în **Oeuvres** XVI, ed. Delcasso-Stienvenart, Paris, Garnier, ş.a.; **Tusculanae** I, (1-2), II (3-4) ed. G. Fohlen, Paris, Humbert, 1931; **De Fato**, ed. A. Yon, Paris, 1933; în rom.: **Opere alese** I-III ediţia Guţu, Univers, 1973; **Despre îndatoriri**, tr. rom., de David Popescu, Ed. ştiinţifică, 1957; **Despre supremul bine şi supremul rău**, tr. rom. de Gh. Ceauşescu, Ed. ştiinţifică, 1983.

Théophile Corydalée, **Introduction à la logique** - Prooimion eis loghiken, ediţia Athanase Papadopoulos, Cléobule Tsourkas, Constantin Noica, Bucarest, 1970.

– F. Decleva - Caizzi, **Antisthenis Fragmenta**, Milan - Varese, 1965.

– Dexip, **Nedumeririle şi soluţiile lui Dexip** în Porf., Dex., Amm., **Com.**, vd. supra.

– H. Diels, **Die Fragmente der Vorsokratiker** (orice ediţie).

– Diogenes Laertios, **Despre vieţile şi doctrinele filosofilor**, tr. rom. de C.I. Balmuş. Studiu introductiv şi note de Aram M. Frenkian, Ed. Academiei 1963.

– Epictet, **Entretiens. Manuel**, ed. J. Souilhé et A. Jagu, Paris, Les Belles lettres; în rom., **Manualul**, tr. de D. Burtea, Ed. Minerva, 1977.

– Épicure et les épicuriens. **Textes choisis** par Jean Brun, Paris, P.U.F., 1964; Epicuro, **Opere, Fragmmenti, Testimonianze** (ed. E. Bignone), Bari, 1919; **Epicurus, the extrant remains**, ed. Cyril Bailey, Oxford, 1926;

– **Filosofia greacă pînă la Platon** (F.G.P.), I (1-2), II (1-2), Editura ştiinţifică, 1979, 1984.

– T. Lucretii Cari, **De rerum Natura libri sex**, I-II, ed. H.A. Munro, London-Cambridge, Bell, 1908-1910; **De la nature**, ed. A. Ernout, I-II, Paris, Les Belles lettres,

1924; în rom. **Poemul naturii**, tr. D. Murăraşu, Ed. Minerva, 1981.

– Samuil Micu, **Învăţătura metafizicii** în **Scrieri filosofice**, ediţia Pompiliu Teodor şi Dumitru Ghişe, Editura ştiinţifică, 1966.

– Eftimie Murgu, **Curs de filosofie**, ediţia V. Ţârcovnicu, Facla, Timişoara, 1986.

– Platon, **Oeuvres complètes**, în coll. Guillaume Budé, Paris; **Oeuvres complètes**, ed. Robin-Moreau, Bibliothèque de la Pléiade, 1940-1942; în rom. **Opere**, I-VI, Editura ştiinţifică 1974-1989.

– Plotin, **Ennéades**, texte établi et traduit par Emile Bréhier, 7 vol., 1924-1928, Paris, Les Belles Lettres. Plotini **Opera**, ed. P. Henry, H.R. Schwyzer, 2 vol. Paris-Bruxelles, 1951-1959.

– Porphyrios, **Comentariile lui Porf. la Categoriile lui Aristotel prin întrebare şi răspuns**, în Porf., Dex., Amm., **Com**., vd. supra.

– **The Presocratic Philosophers**. A critical History... by G.S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield (abrev. Kirk-Raven), Cambridge University Press, Second Edition, 1985.

– Sextus Empiricus, **Schiţe pyrrhoniene**. Pyrrhoneioi hypotiposes (P.H.); **Contra învăţaţilor (Adv. math**.), în Sext. Empir., **Opere** I, traducere de Aram M. Frenkian, Editura Academiei, 1965.

– Les sophistes. **Fragments et tempoignages**, ed. Jean-Paul Dumont, Paris, PUF, 1969; Sofisti, **Testimonianze e frammenti**, I- IV, 1961-1967, ed. Mario Untersteiner, Firenze, La nuova Italia Editrice.

– Les Stoiciens. **Textes** traduits par Emile Bréhier, édités sous la direction de P.M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1962; **Textes choisis** par Jean Brun, Paris, P.U.F., 1968.

– H. Usener, **Epicures**, Leipzig, 1887.

– A. Vogliano, **Epicuri et epicureorum scripta in Herculanensibus papyris serveta**, Berlin, 1928.
– Xenofon, **Amintiri despre Socrate** (Memorabilia.), **Banchetul, Apologia**, trad. de Grigore Tănăsescu, Editura Univers, 1987.

B

– Friederich Ast, **Lexicon Platonicum sive Platonicarum Index** I-III, 1835-1838; reeditat, 1960.
– A. Bailly, **Dictionnaire grec-français**, Paris, Hachette, 1929 (şi orice ediţie).
– H. Bonitz, **Index aristotelicus**; reeditare O. Gigon, Berlin, de Gruyter, 1961-1962.
– P. Chantraine, **Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots**, I-III, Paris, Klineksieck, 1968-1974.
– Ed. Des Places, **Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon**, Paris, coll. G. Budé, 1964.
– Paul Foulquié, Raymond Saint-Jean, **Dictionnaire de la lanque philosophique**, Paris, PUF, 1962.

C

1 – V. E. Alfieri, **Atomos Idea**, Galatino, Congedo, 1979.
2 – Pierre Aubenque, **Le problème de l ' être chez Aristote**, P. U. F., Paris, 1962.
3 – Pierre Aubenque, **La prudence chez Aristote**, PUF, Paris, 1963.
4 – Pierre Aubenque, **Aristote et le Lycée** în **Histoire de la philosophie** I, sous la direction de Brice Parain, Gallimard, Paris, 1969.
5 – Ion Banu, **Notă** la Alkidamas, în **Filosofia greacă** pînă la Platon, II, 2.

6 – Oskar Becker, **Fundamentale matematicii**, tr. rom., Editura ştiinţifică, 1968.
7 – J. Bollack, **Empédocle: Empédocle** 1. **Introduction à l ' ancienne physique**, Paris, 1965.
7 bis – Pierre Boyancé, **Lucrèce et l' é picurisme**, Paris, P.U.F., 1963.
8 – Emile Bréhier, **Introduction** la Plotin, **Ennéades** (vd. supra A).
8 bis – Emile Bréhier, **Les Cyrenaiques contre Épicure** în "Revue des ét dies anciennes", XVII, 1915, p. 171 (şi în **Études de philosophie antique**).
9 – Emile Bréhier, **Chrysippe et l ' ancien Stoicisme**, Paris, 1951.
9 bis – Emile Bréhier, **Les Stoiciens** (vd. supra A).
10 – Victor Brochard, **Les sceptiques grecs**, J. Vrin, Paris, 1932.
11 – Jean Br n, **L' Académie**, în **Histoire de la philosophie** I, (supra).
12 – Jean Brun,**Les socratiques în Histoire de la philosophie**, I (supra).
12 bis – Jean Brun, **Épicure et les épicuriens** (vd. supra A).
13 – Jean Brun, **Socrate**, Paris, 1969.
13 bis – Felix Buffière, **Miturile lui Homer şi gîndirea greacă**, tr. rom. Univers, 1987.
14 – John Burnet, **L 'Aurore de la philosophie grecque.**, tr. fr., Payot, Paris, 1919.
15 – Emile Chambry, **Notes** la Platon, **La République**, Paris, Les belles letres, 1933.
15 bis – Eugen Cizek, **Prefaţă la** Epictet, **Manualul**; Marcus Aurelius, **Către sine**, Minerva, 1977.
16 – L. Colosio, **Aristippo di Cirene filosofo Socratico**, Torino, 1925.
16 bis – Vianey Decarie, **L 'objet de la méthaphysique selon Aristote**, Montreal, 1961.

17 – Marcel Detienne, **Les Maîtres de verité dans la Grèce archaïque,** Maspero, Paris, 1973.

17 a -- Auguste Diès, **Autour de Platon** I, II, Paris, Beauchesne, 1927.

17 bis – E.R. Dodds, **Dialectica spiritului grec** (Grecii şi iraţionalul) tr. rom., Meridiane, 1983.

18 – Anton Dumitriu, **Aletheia. Încercare asupra ideii de adevăr în Grecia antică,** Editura Eminescu, Bucureşti, 1984.

18 bis – Anton Dumitriu, **Istoria logicii,** Ed. didactică, 1969.

19 – Jean-Paul Dumont, **Les sophistes. Fragments et témoignages.** (vd. supra A).

20 – Eugène Dupréel, **Les sophistes,** du Griffon, Neuchatel, 1948.

21 – Mircea Florian, **Note la Analitica primă,** în Aristotel, **Organon,** II (supra A).

22 – Mircea Florian, **Logica lui Aristotel** (studiu introductiv, introduceri şi note la Aristotel, Organon, I; supra A).

23 – Kathleen Freeman, **The Pre-Socratic Philosophers. A companion to Diels,** Oxford, 1946.

24 – Aram M. Frenkian, **Le monde homerique. Essai de protophilosophie greque;** Paris, J. Vrin, 1935.

25 – Aram M. Frenkian, **Diogenes Laertios şi izvoarele filosofiei antice greceşti,** studiu introductiv la Diog. Laert., **Despre vieţile şi doctrinele filosofilor** (vd. supra A).

26 – René A. Gauthier, **Le morale d'Aristote,** P.U.F., Paris, 1963.

27 – Constant Georgescu, **Note la Leucippos şi Democrit în Filosofia greacă, pînă la Platon** II, 1. (vd. supra A).

28 – Constant Georgescu, **Anonimul lui Iamblichos. Notă introductivă; Antiphon, note; Critias. Note, în Filosofia greacă, pînă la Platon** II, 2 (vd. supra A).

29 – Matila Ghyka, **Le nombre d' o r**, I, **Les Rythmes**, Paris, 1931.
30 – Olof Gigon, **Les grands problèmes de la philosophie antique**, tr. fr., Payot, Paris, 1961.
30 bis – K.E. Gilbert, H. Kuhn, **Istoria esteticii**, tr. rom., Editura Meridiane, Bucureşti, 1972.
31 – Étienne Gilson, **La philosophie et la théologie**, Paris, Fayard, 1960.
32 – Edmond Goblot, **Traité de logique**, Armand Colin, Paris, 1920.
33 – Victor Goldschmidt, **Rubriques, notices et notes**, în **Les Stoiciens**, textes traduites par Emile Bréhier (vd. supra A).
33 bis – Victor Goldschmidt, **L 'ancien stoïcisme** în **Histoire de la philosophie**, I (supra).
34 – Theodore Gomperz, **Les Penseurs de la Grèce**, I-III, tr. fr., Paris, Payot, 1928.
35 – Daniel W. Graham, **Aristote l e 's two system**, Clarendon, Press, Oxford, 1987.
36 – Paul Grenet, **Le Thomisme**, P.U.F., Paris, 1970.
37 – W.K.C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy**, Cambridge University Press, I-II, 1962, 1967.
38 – Octave Hamelin, **Le système d' Aristote**, Felix Alcan, paris, 1931.
39 – G.W.F. Hegel, **Prelegeri de istoria filosofiei**, I, II, tr. rom. de D. D. Roşca, Editura Academiei, 1963, 1964.
40 – G.W.F. Hegel, **Ştiinţa logicii**, tr. rom. de D.D. Roşca, Editura Academiei, 1966.
41 – Martin Heidegger, **Essais et conférences**, tr. fr., Gallimard, Paris, 1980.
42 – Martin Heidegger, **Scrisoare despre "umanism"** în **Repere pe drumul gîndirii**, tr. rom., Editura Politică, Bucureşti, 1988.

43 – Martin Heidegger, **Despre esenţa adevărului. Despre esenţa temeiului. Doctrina lui Platon despre adevăr,** în **Repere pe drumul gîndirii**.
43 bis -- O.W. A. Heidel, **Anaximander's Book, the earliest known geographical treatise,** A.A.S., t. 56, 1921, în P.M. Schubl, **Essai sur la formation de la pensée grecque,** Paris, 1934.
44 – Werner Jaeger, **Varia, Gnomon,** 4, apud Daniel W. Graham, **Aristotele's...** (supra).
45 – Werner Jaeger, **A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques,** tr. fr., Paris, du Cerf, 1966.
46 – Immanuel Kant, **Critica raţiunii pure,** tr. rom. Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969.
47 – Victor Kernbach, **Dicţionar de mitologie generală,** Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1989.
48 – G.S. Kirk, J.E. Raven and M. Schofield, **The presocratic Philosophers** (vd. supra A).
49 – Wiliam şi Martha Kneale, **Dezvoltarea logicii,** tr. rom., I-II, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974.
49 bis – Ralph Linton, **Fundamentul cultural al personalităţii,** tr. rom. Ed. ştiinţifică, 1968.
50 – M.D. Lişcu, **L'idée du Souverain bien et son expression chez Sénèque,** 1943.
51 – Th. H. Martin, **Études sur Timés,** tr. fr. II, Paris, 1841.
51 bis – Fritz Mauthner, **Schopenhauer,** München, 1912.
52 – Paul-Henri Michel, Pierre Louis, **Aristotel şi şcoala sa în Istoria generală a ştiinţei** sub red. lui René Taton, I, tr. rom., Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1970.
52 bis – Paul Moraux, **Alexandre d' Aphrodise, exégète de la noétique d' Aristote,** Liège, Draz, 1942.
52 c – J. Moreau, **Epictète ou le secret de la liberté,** Paris, Seghers, 1964.
52 d – René Mugnier, **La théorie du premier moteur,** Paris, J. Vrin, 1930.

53 – Mihai Nasta, **Note la Pythagoras, pythagorici şi pythagorei**, în **Filosofia greacă pînă la Platon**, vol. I, 2; vol. II, 2 (vd. supra A).
54 – Constantin Noica, **Douăzeci şi şapte trepte ale secolului**, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1969.
55 – Constantin Noica, **Viaţa lui Platon** în Platon, **Dialoguri**, E.L.U., Bucureşti, 1968.
56 – Simina Noica, **Lămuriri preliminare la Cratylos**, în Platon, III (vd. supra A).
57 – Stela Petecel, **Comentarii** la Aristotel, **Etica nicomahică**, vd. supra A).
58 – D.M. Pippidi, Aristotel, **Poetica**, Studiu introductiv, traducere şi comentarii, Editura Academiei, 1965.
58 bis – Ernest Renan, **Averroes et l' averroisme**, Paris, Calmann-Lévy, s.d.
58 c – A. Rey, **L' a pogée de la science grecque**, Paris, A. Michel, 1946.
59 – Albert Rivaud, **Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu' à Théophraste**, Felix Alcan, Paris, 1906.
60 – Leon Robin, **La théorie platonicienne des idées et des Nombres d' a près Aristote**, Paris, 1908.
61 – Léon Robin, **La pensée grecque**, La renaissance du livre, Paris, 1934.
62 – Léon Robin, **Platon**, Paris, Alcan, 1935.
63 – Léon Robin, **Aristote**, P.U.F., Paris, 1944.
63 bis – Léon Robin, **Oeuvres** (vd. supra A).
64 – Richard Robinson, **L 'Acrasie selon Aristote** (Eth. Nic. VII, 3). în "Revue Philosophique", 7-9, 1955.
65 – G. Rodier, **Études de philosophie grecque**, Paris, J. Vrin, 1957.
65 bis – W.D. Ross, **Aristote**, tr. fr., Payot, Paris, 1930.
66 – P.M. Schuhl, **L 'oeuvre de Platon**, Paris, J. Vrin, 1971.

67 – Fr. Solmsen, **Apollonios de Tyane**, în Pauly -- Wissova, XX, 1, coll. 131-151.

68 – Ana-Felicia Stef, **Teoria lingvistică a adevărului la Aristotel şi stoici în Studii aristotelice**, T.U.B., 198).

69 – Manuela Tecuşan, **Note** la Platon, **Phaidon**, în **Opere**, vol. IV, (vd. supra A).

70 – J. Tricot, **Notes** la Aristote, **La méthaphysique** (vd. supra A).

71 – J. Tricot, **Notes** la Aristote, **Du Ciel** (vd. supra A).

72 – Jean Troullard, **Le neoplatonisme**, în **Histoire de la philosophie** (supra).

73 – Mario Untersteiner, **Sofisti, testimonianze e frammenti**, I-IV, (vd. supra A).

73 bis – Jean Voilquin, **Les penseurs grecs avant Socrate**, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

74 – Wladyslaw Tatarkiewicz, **Istoria esteticii**, I, tr. rom., Editura Meridiane, Bucureşti, 1978.

75 – Edouard Zeller, **La philosophie des Grecs**, I, tr. fr., Hachette, Paris, 1877.

76 – W. Wieland, **Die aristotelishne Physik**, Gottingen, 1962.

LISTA ABREVIERILOR

A

ACADEMIA	Ac.
ACADEMIA POSTERIOARĂ	Acad. Post.
ACADEMIA PRIORA	Acad. Pr.
ADVERSUS COLOTEUS	Adv. Colot.
ADVERSUS MATHEMATICI	Adv. Math.
AËTIUS	Aët.
AGRIPPAS	A.
AINESIDEMOS	A.
AISCHINES	Ais.
ALCIBIADE	Alc.
ALEXANDROS	Alex.
ALKIBIADES	Alk.
ALKIDAMAS	Alk.
ALKMAION	A.
AMEINIAS	A.
AMELIOS	Am.
AMMONIOS	Amm.
ANACHARSIS	An.
ANALITICELE PRIME	An. pr.
ANALITICELE SECUNDE	An. sec.

ANAXAGORAS . . . . A.

ANAXIMANDROS . . . . An.

ANAXIMENES . . . . Anax.

ANDRONIKOS . . . . Andr.

ANONIMUL LUI IAMBLICHOS . . Anonimul
. . . . lui Iambl.

ANTIOHOS . . . . An.

ANTIPATROS . . . . A.

ANTIPHON . . . . An.

ANTISTHENES . . . . An.

APEIRON . . . . ap.

APOLLODOROS . . . . Apoll.

APOLLONIOS . . . . Ap.

APOLOGIA . . . . Ap.

ARISTIPPOS . . . . Ar.

ARISTOCLES PERIPATETICUL . . Aristocles
. . . . Peripat.

ARISTOTEL . . . . Arist.

ARISTOTELISM . . . . arist.

ASKESIS . . . . ask.

AULUS GELLIUS . . . . Aul. Gell.

B

BOETIUS . . . . Boet.

C

D

DAMASCIUS . . . . Damasc.
DEMOCRIT . . . . Dem.
DEMOCRITIAN . . . . dem.
DEXIP . . . . Dex.
DE ANIMA . . . . De an.
DE FINIBUS BONORUM ET MALORUM . . . . De fin.
DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE . . . . De gen. et co.
DE LEGIBUS . . . . De leg.
DE NATURA DEORUM . . . . De nat. deor.
DE OFFICIO . . . . De off.
DE PRINCIPIIS . . . . De princip.
DIOGENES LAERTIOS . . . . Diog. Laert.
DITTMAR . . . . Ditt.

E

ECLOGAE I PROEMIUM . . . . . . Ecl. I Proem.
EISAGOGHE . . . . Eisag.
EMPEDOCLES . . . . mp.
ENNÉADES . . . . Enn.
EPICTET . . . . Ep.
EPICUR . . . . Ep.

EPIMENIDES . . . . Ep.
ETHICA EUDEMEIA . . . . Eth. Eud.
ETHICA NICOMACHEA . . . . . . Eth. Nic.
EURIPIDE . . . . Eurip.
EUSEBIUS . . . . Euseb.
EUTHYDEMOS . . . . Euthyd.
EVANDRES . . . . Ev.

F

FILOSOFIA GREACĂ PÂNĂ LA PLATON . . . . F.G.P.

G

GAUTHIER . . . . Gauth.
GORGIAS . . . . Gorg.

H

HEGESIOS . . . . Heg.
HELLENICE . . . . Hell.
HERENNIOS . . . . Heren.
HERMINOS . . . . Herm.
HERMIPPOS . . . . H.
HERODOT . . . . Herod.
HESIOD . . . . Hes.
HIPPIAS . . . . Hip.

HIPPIAS MAJOR Hp. Ma.
HIPPOLYTOS . . . . Hippol.
HIPPOLYTOS SIMPLICIUS . . . . . Hippol. Simpl.
HOMER . . . . Hom.
HRYSIPPOS Hrysip.

I

IN SOMNIUS SCIPIONIS . . . . In Somni. Scip.
ILIADA . . . . Il.
IN PLATONICUM REMPUBLICAM COMMENTARII . . . . In plat. remp. comm.
IPHIGENIA IN AULIS . . . . Iphig. in aulis.
ISOCRATES . . . . Isocr.
ISTORIA IEROGLIFICĂ Ist. ier.
ISTORIA NATURALĂ . . . . I.N.

Î

ÎNVĂŢĂTURA METAFIZICII . . . . Înv. metaf.

L

LACYDES Lac.
LEGILE . . . . Leg.
LEXICONUM SUDA . . . . Lex. Suda
LUCRETIUS . . . . Lucr.

M

N

O

P

PHYSICA	Ph.
PLATON	Plat.
PLATONISM	plat.
PLOTIN	Pl.
PLUTARH	Plut.
POLEMON	Pol.
POLITICA	Polit.
POLYCLET	Pol.
PORPHYRIOS	Porph.
PRAEPARATIO EVANGELICA	Praep. Ev.
PROCLOS	Procl.
PRODICOS	Prod.
PROLEGOMENE LA CELE ZECE COMENTARII DUPĂ CUVÂNTUL FILOSOFULUI AMMONIUS	Proleg.
PROMETEU	Prom.
PROTAGORAS	Protag.
PROTREPTIKOS	Protr.
PSEUDO ARISTOTEL	Ps. Arist.
PSEUDO PLUTARH	Ps. Plut.
PYRRHONEIOI HYPOTIPOSES	P.H.
PYTHAGORA	Pyth.
PYTHAGORISM	pyth.
PYTOCLES	Pytocles

Q

R

S

T

TEOPHRAST	Teophr.
THALES	Th.
THE HARMONICS OF ARISTOXENOS	The Harmonics of Ar.
THEAITETOS	Theait.
THEGONIA	Theog.
THEODOROS	Theod.
THEOMBROTOS	Theombr.
THYMARIDAS	Thym.
TIMAIOS	Tim.
TOPICA	Top.
TUCIDIDE	Tucid.
TUSCULANAE	Tusc.

V

VIAŢA LUI APOLLONIOS	V.Ap.
VIAŢA LUI PLOTIN	V.P.
VIEŢILE SOFIŞTILOR	Vieţile sof.

X

XENOFON	Xen.

Z

ZENON	Z.

Lucrare executată
la Atelierele Tipografice METROPOL

Autorul este profesor la Facultatea de Filosofie din Bucureşti, avînd la activ peste 50 de lucrări de filosofie. Această enciclopedie a filosofiei greceşti, proiectată în mai multe volume, ia seamă, cu deosebire, acei termeni care, puşi în semnificaţie de antici, aveau să constituie "fondul de bază" al limbajului filosofic european. Este o realizare deosebită, unică pînă acum, ce va fi apreciată de către iubitorii de filosofie.

ISBN 973 - 9131 - 32 - 8